IOSEPHUS HONTHEIM S.J.

THEODICEA

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/theodiceatheolog0000jose

CURSUS PHILOSOPHICUS

IN USUM SCHOLARUM

AUCTORIBUS
PLURIBUS PHILOSOPHIAE PROFESSORIBUS
IN COLLEGIIS VALKENBURGENSI ET PULLACENSI
SOCIETATIS JESU

PARS V

THEODICEA
SIVE THEOLOGIA NATURALIS

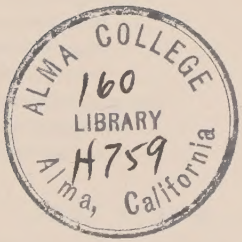
FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXVI
HERDER & CO.
TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

H75

THEODICEA
SIVE
THEOLOGIA NATURALIS

IN USUM SCHOLARUM

AUCTORE
IOSEPHO HONTHEIM S.J.



FRIBURGI BRISGOVIAE MCMXXVI
HERDER & CO.
TYPOGRAPHI EDITORES PONTIFICII

7792

Imprimi potest

Coloniae, die 24 Iunii 1926

Bern. Bley S. J.
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 28 Septembris 1926

Dr. **Sester,** Vic. Gen.

Omnia iura reservantur

Typis Herderianis Friburgi Brisgoviae

Printed in Germany

INDEX SYNOPTICUS.

PARS PRIMA.

DEMONSTRATIO EXSISTENTIAE DEI PRAEPARATUR.

		Pag.
§ 1.	De conceptu Dei	1
§ 2.	De certitudine exsistentiae Dei	9
§ 3.	Principia quaedam in theodicea saepius adhibita	21
§ 4.	De modernismo	40
§ 5.	De argumento ontologico	52

PARS SECUNDA.

ARGUMENTA PRO EXSISTENTIA DEI.

§ 1.	Argumentum cosmologicum	57
§ 2.	Argumentum cinesiologicum	67
§ 3.	Argumentum chronogonicum	72
§ 4.	Argumentum tychologicum	80
§ 5.	Argumentum climacologicum	83
§ 6.	Argumentum henologicum	86
§ 7.	Argumentum ideologicum	93
§ 8.	Argumentum teleologicum	96
§ 9.	Argumentum eudaemonologicum	119
§ 10.	Argumentum deontologicum	133
§ 11.	Argumentum ethnologicum	143

PARS TERTIA.

DE ATTRIBUTIS ESSE DIVINI.

§ 1.	De infinitate Dei	148
§ 2.	De simplicitate Dei	163
§ 3.	De unitate Dei	184
§ 4.	De aeternitate Dei	196
§ 5.	De immutabilitate Dei	200
§ 6.	De immensitate Dei	206

Pag.

PARS QUARTA.

DE ATTRIBUTIS OPERATIONIS DIVINAE.

§ 1. De scientia Dei subiective considerata 218
§ 2. De obiectis scientiae divinae 226
§ 3. De ordine scientiae divinae 239
§ 4. De voluntate Dei 259
§ 5. De potentia Dei 274

PARS QUINTA.

DE ORIGINE RERUM A DEO.

§ 1. De origine possibilium a Deo 282
§ 2. De creatione 283
§ 3. De conservatione 294
§ 4. De concursu 297
§ 5. De providentia 310

TABULA THESEON.

Pag.

Thesis I. Exsistere Deum tamquam ens a se inde probatur, quia non omnia entia possunt esse ab alio, sed omne ens ab alio primam rationem sui esse habet in aliquo ente a se . . 57

Thesis II. Exsistere Deum tamquam motorem immobilem et ens a se probatur ex consideratione mutationum sive motuum, qui in mundo fiunt 67

Thesis III. Exsistere Deum tamquam ens immutabile et aeternum probatur ex eo, quod res mutabiles non possunt esse ab aeterno 72

Thesis IV. Exsistere Deum tamquam ens necessarium et cum libertate ad extra agens probatur ex contingentia rerum mundanarum 80

Thesis V. Ex variis gradibus perfectionum, quae in rebus huius mundi insunt, demonstratur exsistentia Dei tamquam entis infinite perfecti 83

Thesis VI. Exsistere Deum tamquam unicum universi entis principium et tamquam ens a se probatur ex rerum mundanarum multimoda communione mutua 86

Thesis VII. Exsistere Deum tamquam Veritatem primam et ens necessarium probatur ex habitudine vel dominio, quod possibile et verum habent circa exsistentiam rerum mundanarum et circa mentem nostram 93

Thesis VIII. Exsistere Deum tamquam sapientissimum huius universi architectum probatur ex mundi mirabili et ordinatissima dispositione 106

Thesis IX. Ex desiderio beatitudinis, quod est homini naturale, probatur exsistere Deum tamquam principium et obiectum beatitudinis nostrae, ideoque tamquam summam et infinitam Veritatem et Bonitatem 119

Thesis X. Exsistere Deum tamquam legislatorem supremum probatur ex eo, quod regulae recte vivendi obligatione homini imposita firmari postulant 133

Thesis XI. Exsistere Deum tamquam ens personale, supramundanum, supremum, ab hominibus colendum probatur ex omnium gentium persuasione 143

Thesis XII. Deus est actu et absolute infinitus . . . 148

Thesis XIII. Deus est absolute simplex sine ulla compositione sive physica sive metaphysica 163

Pag.

Thesis XIV. Non est nisi unus Deus 184
Thesis XV. Deus est aeternus 196
Thesis XVI. Deus est absolute immutabilis 200
Thesis XVII. Deus est immensus 206
Thesis XVIII. Deus formaliter intelligit modo infinite perfecto 218
Thesis XIX. Deus non solum sui conscius est, sed etiam se comprehendit 226
Thesis XX. Deo perfecte nota sunt omnia possibilia . . 228
Thesis XXI. Deus ab aeterno praescit omnia futura necessaria 233
Thesis XXII. Deus ab aeterno praescit omnia libera absolute futura 233
Thesis XXIII. Deus cognoscit omnia libera condicionate futura 236
Thesis XXIV. Libera condicionate futura Deus non cognoscit in decretis subiective absolutis et obiective condicionatis neque in causis suis proximis ad agendum plane expeditis; sed tantum in seipsis sive in veritate ipsorum obiectiva . 253
Thesis XXV. Deus in iis, quae extra se agit, libero utitur arbitrio 264
Thesis XXVI. Deus est omnipotens 278
Thesis XXVII. Deo convenit virtus creandi 279
Thesis XXVIII. Quaecumque praeter Deum exsistunt, a Deo creata sunt 283
Thesis XXIX. Divina bonitas est finis absolute ultimus creationis 286
Thesis XXX. Quaecumque praeter Deum exsistunt, positiva et directa Dei conservatione indigent, ut esse pergant . 294
Thesis XXXI. Ad omnes causarum creatarum operationes requiritur, ut creatura ad actionem moveatur per concursum simultaneum Dei physicum, ita ut, quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, principio suo effectivo 297
Thesis XXXII. Deus in creaturis liberis non sic operatur, ut eas ad agendum physice praedeterminet 306
Thesis XXXIII. Deus providentia sua gubernat universa . 310

PARS I.

Demonstratio exsistentiae Dei praeparatur.

§ 1. De conceptu Dei.

I. Theodiceae notio et divisio. — 1. Theodicea, si vim nominis spectas, est iustificatio Dei. Nomen inventum est a Leibnitio, qui (a. 1710) scripsit: «Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc.» Primitus theodiceae appellati sunt libri, qui ostendere conabantur, quomodo mala, quae in creaturis inveniuntur, non pugnent cum conceptu Dei. Deinde usu loquendi hoc nomen translatum est in latiorem sensum, ut significet partem philosophiae totam, quae de Deo agit. Hoc igitur sensu nos in opere nostro theodiceam intelligimus. Theodicea sic intellecta est scientia de Deo naturali rationis lumine comparata. — Alio nomine theodicea appellatur theologia naturalis. Est enim theologia sive scientia de Deo, quia de Deo agit; est naturalis, quia principiis rationis, non fide, nititur.

2. Ex dictis colligitur theodiceae excellentia et utilitas. Quae enim scientia potest esse excellentior et utilior, quam theodicea, quae de Deo agit, qui est obiectum cognitionis nobilissimum, primum omnium rerum principium et exemplar absolutum et ultimus finis, regula actionum nostrarum, in cuius cognitione sita est hominis perfectio suprema et beatitudo consummata. Maxime vero hac nostra aetate theodicea necessaria est, quia Dei ignorantia latius regnat et gravissimas ubique gignit vitae humanae calamitates.

3. Theodiceam quinque partibus absolvemus:

1) Demonstratio exsistentiae Dei praeparatur.

2) Argumenta pro exsistentia Dei afferuntur.

3) De attributis Esse divini.

4) De attributis operationis divinae.
5) De origine rerum a Deo.

4. Prima pars theodiceae quinque paragraphis dividitur: 1) De conceptu Dei; 2) De certitudine exsistentiae Dei; 3) De principiis nonnullis in theodicea saepius adhibitis; 4) De modernismo; 5) De argumento ontologico.

II. De ipso conceptu Dei. — Conceptus Dei (i. e. modus definiendi vel describendi conceptum Dei) duplex distinguitur: alter *vulgaris,* qui apud omnes gentes aliquo modo invenitur; alter *scientificus,* qui est fructus studii scientifici. Conceptus Dei vulgaris sic fere exhiberi potest: Deus est ens supremum, supramundanum, personale (i. e. intellectu et voluntate praeditum), ab hominibus colendum, quod consilio suo mundum hominumque fata, i. e. ordinem physicum et moralem, gubernat. Illud ens supremum alii (monotheistae) intelligunt individuum supremum; alii (polytheistae), qui multos deos colunt, intelligunt genus entis supremum. Polytheistae non intellexerunt in genere entis supremi non posse esse multa entia, sed tantum unicum ens infinite distans ab omni alio ente. Et ideo putabant plura entia suprema non ita infinite inter se distantia vel plures deos esse posse et revera esse. Habebant infinitatis conceptum vel nullum vel plane confusum.

Conceptus Dei scientificus potissimus est hic: Deus est ens a se. Ex aseitate facile deducuntur infinitas, simplicitas, unitas Dei et reliqua attributa Dei omnia (cf. thes. 1 schol. I). Etiam in notione entis supremi (i. e. in conceptu vulgari Dei) notio aseitatis implicite continetur, cum ens supremum secundum rei veritatem non possit esse nisi unicum infinite distans ab omni alio ente et a se exsistens. Sic etiam ex conceptu Dei vulgari, si rite evolvitur et errores gentilium caventur, omnia attributa Dei derivantur. — Argumenta, quae pro exsistentia Dei afferemus, Deum esse probant secundum aliquod attributum, quod aseitatem vel explicite continet vel saltem implicite, et quidem ita, ut ex illo attributo facile aseitas derivetur.

Nota. Possumus, ut patet, etiam alios conceptus (vel descriptiones) Dei formare, qui praeter aseitatem, quae semper saltem

implicite adesse debet, alia Dei attributa exprimunt. Eiusmodi conceptum Dei pleniorem exhibet v. gr. Concilium Vaticanum (Constitut. dogmat. de fide catholica c. 1): «Sancta Catholica Apostolica Romana ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et immutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.»

III. De origine conceptus Dei.

ASSERTUM. Conceptus Dei, ad quem sola ratione duce pervenimus, oritur ex consideratione rerum mundanarum, ita ut omnes notae, quae conceptum Dei ingrediuntur, abstractione haustae sint ex his rebus nos circumstantibus.

Explicatur. 1. Nulla nota positiva et simplex, quae de Deo dicitur, est Deo propria, sed hae notae omnes sunt Deo et rebus mundi communes. Notam Deo propriam non invenimus nisi negatione, ut immutabile, vel generalisatione, ut omniscium (i. e. a quo omnia sciuntur), vel combinatione plurium conceptuum, quos abstractione et negatione et generalisatione et combinatione acquisivimus. Tamen ex combinatione notarum, si est mera earum additio et iuxtapositio, non oritur conceptus Dei proprius, nisi iam inter notas, quae additione coniunguntur, aliqua invenitur Dei propria. Combinatio autem, quae non est mera notarum additio, aliquo modo ad viam generalisationis reducitur (infra n. 3 b). Et sic tandem conceptum Deo proprium non habemus nisi per viam negationis vel generalisationis.

2. Itaque ad conceptum Dei etiam maxime perfectum efformandum satis est: a) ut habeantur res mundi, ex quibus per viam abstractionis perfectionem in genere et singulas perfectiones in specie percipere possimus; b) ut habeatur facultas mentis transeundi ab aliqua nota ad notam negantem sive contradictoriam, ut sic singulas perfectiones concipiamus negata imperfectione coniuncta, maxime ut eas sine limite tamquam infinitas cogitemus; c) ut a particularibus

ad universalia et generalia progredi valeamus, v. gr. a conceptu entis, quod nonnullas percipit veritates, ad conceptum entis omniscii, quod omnem cognoscit veritatem; d) ut plures conceptus in unam notionem componere possimus, v. gr. si dicimus Deum esse intellectum infinitum.

3. *Nota.* a) Iudicium: «Omne verum scitur ab uno ente determinato», negationem non continet. Ex hoc iudicio sponte, quin negatio addatur, oritur conceptus entis, quod omne verum scit. Illud iudicium et definitio omniscientiae inde resultans nullum conceptum continet, qui ex consideratione rerum mundanarum hauriri non possit. Simul vides conceptum omniscientiae sic definitae non esse simplicem, quia ex complexione elementorum iudicii oritur.

b) Sub nomine viae generalisationis etiam comprehendere possumus viam, qua conceptus aseitatis utcumque modo positivo formari potest: «ens, quod rationem exsistentiae suae sufficientem in se ipso habet». Nam hic conceptus oritur sponte ex iudicio: «aliquod ens habet rationem exsistentiae suae sufficientem in seipso»; i. e. oritur ex complexione et combinatione elementorum alicuius iudicii, sicut in via generalisationis conceptus omniscientiae ex complexione iudicii oritur.

4. Conceptus Deo soli proprii, qui per viam generalisationis formantur et sponte ex complexione elementorum iudicii oriuntur, ad viam negationis reduci possunt et solent et per hanc viam definitionem habent magis naturalem et indoli mentis nostrae multo magis convenientem. Sic omniscium seposita via generalisationis convenientius definitur tamquam intellectus, in quo non est ignorantia; et ens a se, seposita illa complexione iudicii, convenientius definitur tamquam ens, quod non est ab alio. Ratio autem, cur via negationis sit magis naturalis, plana est. Scilicet per ipsam experientiam immediatam videmus entia, quae sunt ab alio, et mentes, in quibus est ignorantia. Et sic facillime per simplicem negationem ab immediata experientia transimus ad conceptum Dei tamquam mentis, in qua non est ignorantia, vel tamquam entis, quod non est ab alio. Modus autem, quo conceptus omniscientiae vel aseitatis ex iudicio per generalisationem vel per quasigeneralisationem nascitur, artificiosior est, quia complexio elementorum, quae in istis definitionibus fit, in rebus mundi non invenitur praeformata.

Itaque, si viam additionis notarum, quia est secundaria, omittimus, tres restant viae, quibus conceptus Dei formatur: abs-

tractionis, negationis, generalisationis. Via generalisationis reducitur ad viam negationis, et sic remanent duae viae: abstractionis, negationis. Ex his duabus sola via negationis dat conceptus soli Deo proprios.

5. Considerandum est, quod ad conceptum Dei formandum non tantum notis utimur, quas ex rebus corporeis mundi externi abstrahimus, sed iis etiam, quas experientia mentis interna suppeditat, ut sunt intelligere, velle, gaudere, libertas, lex, sapientia e. i. p. Nempe etsi mens nostra *primo et per se* cognoscit intelligibilia in sensibilibus, tamen ratione huius cognitionis una cum rebus externis *secundarie* cognoscimus ipsum actum cognitionis nostrae et generatim mentis et voluntatis et sensuum actus, qui circa haec obiecta versantur, et in his actibus anima cognoscit seipsam tamquam eorum subiectum. Itaque si Deus secundum analogiam rerum mundanarum cognosci dicitur, intellige eum cognosci secundum analogiam rerum sensibilium et secundum analogiam actuum, quibus anima nostra primo circa res mundi et exinde circa seipsam occupatur.

6. Revera conceptum Dei dicta ratione oriri patet, quia nihil in conceptu nostro de Deo invenitur, quod ex consideratione rerum mundanarum non habeat plenam explicationem [1].

Schol. I. Contra hanc, quam exposuimus, scholasticorum doctrinam de origine conceptus Dei et contra demonstrabilitatem exsistentiae Dei, quam in sequente paragrapho defendemus, multa philosophorum systemata pugnant.

1. *Cartesiani* et reliqui patroni idearum innatarum mentem dicunt ex prima hominis nativitate nequaquam esse tabulam rasam, sed congenitas omnium rerum, praesertim Dei atque entis infiniti, continere species sive imagines, quibus res cognoscuntur: Plato, Descartes, Leibniz, alii multi.

---

[1] Qui particularia de conceptibus perfectionum divinarum, quomodo formentur, desiderat, adeat Frick, Ontologia[5] n. 370—382 (ubi de conceptu infiniti sermo fit), et Th. L. (i. e. Theodicea Lacensis, i. e. Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis auctore Ios. Hontheim S. J. [Herder 1893]) n. 29—30 et n. 55—56, ubi etiam de aliorum attributorum divinorum conceptibus agitur.

2. *Ontologistae* nos immediate Deum intueri et sic omnium rerum ideis ornari putant: Malebranche († 1715), Gioberti († 1852), Rosmini († 1855), alii multi. Non eodem modo loquuntur. Generatim tamen haec tradunt:

a) Deus est primum, quod cognoscitur; cognoscitur autem intuitione. Sic de exsistentia entis infiniti sive Dei certi reddimur. Neque enim intueri possumus, quod non exsistit.

b) Intuitu porro divino ad alia cognoscenda habiles reddimur. Nempe quando universalia contemplamur, Deum ipsum contemplamur, sed alio et alio modo.

c) Primus intuitus Dei, qui vocatur intuitus directus, est obscurus et indeterminatus. Occasione sensationis et collocutionis socialis cognitio clara fit et nobis conscia et determinata; haec distincta cognitio appellatur reflexa.

3. *Traditionalistae* sermonem et magisterium sociale necessarium esse volunt vel ad quamlibet operationem intellectualem, vel, ut moderatiores sentiunt, saltem ad cognitionem ordinis moralis et religiosi: De Bonald († 1840), Lamennais († 1854), Bonnetty († 1879), Bautain († 1867), Ventura († 1861).

4. *Agnostici* sceptice praecipiunt nos tantum phaenomena rerum sensibilium, nihil autem certi cognoscere de rebus supersensibilibus, speciatim de Deo et de ordine morali ac religioso: Baco Verulamius († 1626), Locke († 1704), Hume († 1771), Comte († 1857), Spencer († 1903), alii multi.

5. *Fideistae* (vel sentimentales) agnosticismum profitentur. Sed quia persuasionibus religiosis renuntiare nolunt, sensum quendam specialem excogitarunt, qui nos necessario et caeco quodam modo ad Dei notionem et persuasionem eius exsistentiae perducit. Per hunc igitur sensum caecum sive per fidem quandam, ut haud raro loquuntur, Deum cognoscimus. Huc pluribus vel paucioribus titulis referri possunt multi diversi generis philosophi.

a) *Scotici* et affines: Thomas Reid († 1796), alii.

b) *Kantiani* et affines: Kant († 1804), qui loquitur de postulatis rationis practicae caecis, Jacobi († 1811), Schleiermacher († 1834), Ritschl († 1881), Harnack, alii.

c) *Pragmatistae,* secundum quos sententiarum veritas in eo consistit, quod usibus vitae utiles sunt: Ch. Pierce, W. James, F. C. Schiller.

d) *Modernistae,* de quibus postea (§ 5) plura, phaenomenalistae, psychologistae, alii.

e) *Defensores novae apologeticae* (Balfour, Brunetière, Blondel, alii) similia habent: persuasiones religiosae non argumentis theoreticis firmantur, sed propter exigentias morales et aestheticas «fide» tenentur [1].

6. Hodie late regnat *agnosticismus*. Cum Pilato dicunt: «Quid est veritas?» (Io. 18, 38.) Propterea iam nullam theodiceam sive scientiam de Deo agnoscunt neque philosophiae de Deo operam dant, cum eam impossibilem esse censeant. Consequenter etiam nullam de religione philosophiam habent, quia religio sine Deo esse nequit. Philosophia de Deo et de religione apud eos convertitur in historiam religionis comparativam. — Immo haud raro omnem philosophiam, non tantum religiosam, contemnunt et loco philosophiae colunt historiam philosophiae.

Schol. II. Ad omnes hos errores refellendos, in quantum originem conceptus Dei male explicant, sufficit, quod in explicatione asserti nostri sub n. 6 (p. 5) dictum est. In quantum vero demonstrabilitatem exsistentiae Dei negant, breviter et sufficienter redarguuntur iis, quae in paragrapho 2 hic immediate sequuntur. Plenius autem refutantur in parte II operis nostri, ubi undecim argumenta pro exsistentia Dei diligentius exponuntur et multa alia in scholiis et notis breviter insinuantur. Nihilominus contra hos errores iam hic pauca adnotare placet [2].

1. Non habemus *ideam Dei innatam*. Nam

a) Experientia teste conceptum Dei non sine labore acquirimus.

b) Conceptus noster de Deo praecise talis est, qualis esse debet, si abstractione ex rebus mundanis haustus esse supponitur. Neque quidquam continet, quod non per affirmationem, negationem, generalisationem, combinationem notarum ex rebus mundanis abstractarum facile explicetur. Quare tamquam figmenta gratuita et otiosa reiicienda sunt systemata, quae ad hanc notionem explicandam ideas innatas in psychologiam introducunt.

2. Etiam *ontologismus* reiciendus est. Nam

a) Nulla experientia aliquem immediatum Dei intuitum in anima nostra detegere possumus.

b) Conceptus nostri de Deo praecise tales sunt, quales esse debent, si abstractione ex rebus mundanis hausti esse suppo-

---

[1] Uberiora de his systematis invenies in voluminibus, quae de historia philosophiae agunt, item in dictionariis philosophicis, apologeticis, theologicis. Ibidem etiam immensam de his rebus haurire poteris bibliographiam.

[2] Plura invenies in Th. L. n. 31—32 50—76.

nuntur. Ergo intuitus ille divinus figmentum est superfluum et phantasticum.

3. Contra *traditionalistas* breviter notamus:

a) *Primi conceptus* non possunt suggeri nobis; nam ut verba aliquem conceptum in me gignant, eorum significationem novisse debeo. Primae ideae nostrae sunt per ipsas res nobis applicatas sive per similitudines rerum in nobis generatas, non per significationem conventionalem verborum.

b) Neque *prima certitudo* esse potest per fidem. Nam antequam credam, scire debeo testem esse locutum et esse fide dignum. Prima certitudo est per evidentiam.

c) Postquam autem conceptus quosdam et principia quaedam non per verba cognovimus, per verborum combinationem ad conceptus alios per combinationem formandos vel ad res diligentius considerandas moveri possumus; induci possumus, ut praemissas ordinatim nobis proponamus, conclusionem concipiamus et sic praemissis debite et attente consideratis conclusionem in eis contentam videamus. — Certe falsum est sine verbis non posse ullum conceptum spiritualem vel ullam certitudinem in nobis oriri, quamvis forsan sine instructione normalis evolutio mentis nostrae fieri non possit, saltem non per unam tantum generationem.

4. Contra *fideistas* et errores affines sufficiunt, quae postea (p. I, § 5) contra modernistas disputabimus. Tantum notamus hic: Caecus sensus, per quem Deus a nobis cum certitudine in vita practica tenetur, psychologice impossibilis est. Homo est natura rationalis. Voluntas eius regulam vitae eligere et firmiter tenere non potest, si ratio theoretica dictat hanc regulam aequo iure haberi falsam et perniciosam quam veram et salutarem.

Schol. III. Errores philosophici saepe veritatis semina continent misere corrupta et distorta. Id etiam in sententiis falsis, quas modo enumeravimus et breviter reiecimus, observatur. Qua de re haec pauca addere placet.

1. Verum est res materiales non posse esse causas adaequatas idearum spiritualium, sed indigere concursu divino ad ideas generandas (cf. infra thes. 31). *Cartesiani* id exaggerant: Deus solus, inquiunt, ideas causat sine cooperatione corporum ideoque statim ab origine animae.

2. Verum est res temporales et contingentes et singulares non posse essentias aeternas (sive aeternaliter possibiles et veras) et necessarias et universales *a se* habere, sed Deum esse primum

veritatis fundamentum (cf. infra thes. 7). *Ontologistae* id exaggerant: In Deo solo, inquiunt, essentiae et veritates cognoscibiles sunt, neque rebus corporeis virtutem communicavit vel communicare potuit, ut eas (Deo concurrente) nobis manifestent.

3. Verum est linguam *summopere utilem* esse ad scientias promovendas et ad mentis culturam. *Traditionalistae* id exaggerant: sine verbo, inquiunt, nullus habetur conceptus, nulla certitudo, praesertim in rebus religiosis.

4. Verum est inclinationes voluntatis et exigentias naturales multa argumenta nobis suppeditare ad exsistentiam Dei demonstrandam, eaque valde obvia et indoli mentis nostrae summopere accommodata (cf. infra thes. 9—11). *Fideistae* id exaggerant: Deus, inquiunt, omnino non attingitur a nobis nisi secundum exigentias naturales idque per sensum caecum.

§ 2. De certitudine exsistentiae Dei.

A. ***ASSERTUM I. Deus naturali rationis humanae lumine certo cognosci potest.***

Probatur. 1. Patebit ipsis argumentis, quae pro exsistentia Dei allaturi sumus (infra parte II).

2. Homines naturaliter scire cum certitudine desiderant, num Deus exsistat; haec enim certa cognitio summopere conveniens et necessaria est, ut vitam nostram recte ordinare et disponere possimus. Ergo huius quaestionis certam solutionem invenire possumus.

Prob. consequentiam. Secus nimirum frustra desiderium adeo vehemens et ad fundamenta vitae necessaria pertinens nobis inditum esset, immo ad homines perniciosissime vexandos conduceret. Natura etiam deficeret in iis, quae ad vitam debite ordinandam pertinent, et esset essentialiter manca et detestabilis. Id vero contradicit sano hominum sensui et principio axiologico, de quo statim postea § 3 III. Porro solutio certa non potest esse nisi certitudo de Dei exsistentia, minime vero certitudo Deum non existere. Profecto enim, id quod iam per experientiam constat, nemini certum vel evidens est Deum non existere.

Obi. 1. Sensus spirituale quidquam apprehendere non potest. Atqui magis Deus distat a mente humana quam sensus a spirituali. Ergo a fortiori mens nostra non cognoscit Deum.

Resp. *Dist. mai.:* Sensus non percipit spirituale, quia deest proportio habitudinis inter sensum et spirituale, quatenus sensus ex natura sua refertur tantum ad ea, quae sub qualitate corporea et sensibili, velut colore aut sono, apparent, *conc.;* propter defectum proportionis entitativae, *nego. Contrad. min.:* Magis distat Deus a mente humana secundum proportionem entitatis, *conc.;* secundum proportionem habitudinis, *nego;* et *nego conseq.* — Nimirum intellectus entis rationem universalissimam qua universalissimam et ad omnia applicabilem percipit, ideoque ad omnia se porrigit, quaecumque sub hac ratione universalissima continentur, ergo etiam ad primam rerum causam sive Deum. — Mens nostra habet habitudinem sufficientem ad Deum cognoscendum, quia habet habitudinem ad ens universale sive ad omnia, quibus aliqua res finita utcumque similis est, ideoque etiam ad Deum.

Nota. Distantia inter mentem et Deum efficit illa quidem, ut non habeamus conceptum Dei perfectum et adaequatum, non impedit, quominus habeamus conceptum imperfectum, sed verum, quo Deum ab omni alia re probe distinguimus. Cognitione nostra (subiective) finita Deum tamquam ens et obiectum infinitum cognoscimus. Finite cognoscimus infinitum Deum. — Cognitio nostra de Deo imperfecta est, quia eum non immediate cognoscimus, ut in se est, sed secundum similitudinem imperfectam, quam res finitae cum Deo habent.

Obi. 2. Si Deus a nobis cognosceretur, per creata id fieret. Atqui Deus infinitus per finitas creaturas nobis manifestari nequit, quia ex effectu finito causa infinita non colligitur. Ergo Deus a nobis non cognoscitur.

Resp. *Conc. mai., nego min. Ad. rat. min.: dist. assert.:* Non colligitur tamquam id, quod in effectu continetur *secundum entitatem* aequalem, *conc.;* tamquam id quod in effectu continetur manifestative, *nego.* — In rebus finitis infinitas Dei continetur non entitative, sed manifestative; v. gr. sic: res finitae manifestant ens a se tamquam rationem earum absolute adaequatam, et ex aseitate deinde colligitur infinitas.

Nota. Praeterea ex rebus finitis non tantum argumentamur, quatenus sunt actu finitae, sed etiam, quatenus infinitatem potentialem multiplicem habent. Argumentamur insuper ex illa infinitate, quam in mente et voluntate nostra observamus. Ulterius non argumentamur ex rebus creatis tantum, quatenus sunt effectae, sed etiam v. gr. quatenus habent possibilitatem ne-

cessariam et aeternam, vel quatenus tendunt in verum et bonum infinitum. His et aliis viis Deus tamquam infinitus nobis manifestatur, ut thes. 12 explicabimus (cf. etiam thes. 6 et 9).

Obi. 3. Res creatae non sunt Deo proportionatae. Ergo ex iis nulla perfectio Dei, ut de infinitate taceam, cognoscitur.

Resp. *Dist. antec.:* Creaturae non sunt Deo entitative aequales, *conc.;* Deus non continetur in eis manifestative, *nego; nego conseq.* — Quamvis Deus creaturas infinite superet, tamen ex iis perfectio Dei cognoscitur per viam affirmationis, quia rerum perfectiones simplices sive purae (i. e. quae in conceptu suo nullam includunt imperfectionem) in Deo formaliter et proprie insunt, et per viam negationis, quia imperfectiones a Deo amovendae sunt, et per viam excellentiae, quatenus perfectiones rerum simplices Deo tribuuntur gradu summo et infinito. De hac triplici via cf. infra thes. 12 schol. 2.

Nota. Ex infinitate Dei sequitur tantum, quod perfectiones rerum simplices Deo tribuuntur analogice, non univoce, quamvis formaliter et proprie in Deo sint; nimirum hae perfectiones non sunt in Deo modo illo limitato et contingente, quem in rebus creatis habent, sed modo prorsus infinito et cum absoluta necessitate. De his rebus et de his loquendi formulis vide infra thes. 12 schol. 1 et thes. 13 schol. 2 et 5.

Obi. 4. Deus per creata cognosci nequit. Nempe quia numquam conclusio praemissis latius patet et «peiorem semper sequitur conclusio partem», ex ente contingente et finito exsistentia entis necessarii et infiniti deduci nequit.

Resp. *Nego assert.:* Obiiciens falso supponit nos ex effectu numquam posse concludere ad causam, quae effectum perfectione superet. Quotidiana experientia contrarium docet. Ex horologio enim concludo exsistere hominem artificem; is autem horologio perfectior est. Similiter, qui elementa creavit, elementis perfectior est, cum haec vi creativa careant; principium rerum absolute adaequatum perfectius est rebus, quia in ipso est actu, quidquid in rebus est potentia. In quovis ente finito et contingente ens necessarium et infinitum tamquam principium eius absolute adaequatum manifestative sive cognoscibiliter inest.

Nota. Versiculus logicus, quem obiiciens affert, omnino non est ad rem. Secundum eum quantitas et qualitas et modalitas conclusionis in syllogismis determinatur; neque autem versiculus negat ex finitis infinitum cognosci posse et, si id negare vellet, tamquam falsus respuendus esset.

Obi. 5. Non possumus exsistentiam Dei quaerere et invenire, quin sciamus, quid sit Deus et quid quaeramus. Atqui nescimus, quid sit Deus.

Resp. Scimus, quid Deus sit, et conceptum eius habemus verum et distinctivum, quo ab omni alio ente distinguitur, v. gr. hunc: Deus est ens a se. Utique conceptum Dei omnino perfectum non habemus; neque id opus est ad exsistentiam Dei demonstrandam. Cognitio nostra de Deo non est tota positiva, ut Deus est in se omnino positivus; sed Deum a rebus creatis distinguimus adhibitis negationibus, quibus a Deo et a perfectionibus divinis imperfectiones et negationes in his imperfectionibus contentas removemus. Et sic cognitio nostra de Deo est imperfecta, sed vera. Vide supra § 1 III.

Obi. 6. Certitudo de Dei exsistentia supponit intellectum nostrum esse per se infallibilem. Haec autem infallibilitas supponit Deum esse. Ergo circulus vitiosus committitur.

Resp. *Conc. mai., dist. min.:* Vis et infallibilitas mentis nostrae supponit exsistentiam Dei in ordine ontologico, quia Deus est auctor mentis nostrae, *conc.;* supponit exsistentiam Dei in ordine logico, ut vim, quam intellectus ad verum habet, cognoscere non possimus, nisi prius cognito Deo, *nego.* Sic etiam artifex in ordine ontologico est prior horologio tamquam causa eius; nihilominus ex horologio possum cognoscere artificem.

Nota. Evidentia obiectiva menti manifesta sibi ipsa testimonium reddit se non posse esse cum falsitate; et sic eius vis et infallibilitas cognoscitur, quin exsistentia Dei supponatur. Neque ea, quam sensus referunt, corporum exsistentia ex Dei veracitate demonstrari debet, ut Cartesiani volunt; sed veracitas et rectitudo, quae est naturae vel ordini entis generatim propria, certos nos reddit in ea re sensus generatim non fallere; cf. infra § 3 III de principio axiologico.

Obi. 7. Si exsistentia Dei demonstratur, id potissimum fiet mediante principio causalitatis vel rationis sufficientis. Atqui haec principia certitudinem gignunt, quando applicantur rebus experientiae subiectis, non autem, quando applicantur rebus transcendentibus vel suprasensibilibus.

Resp. *Conc. mai., nego min.* Illa principia sunt universalissime vera; hauriuntur enim ex analysi vel intuitione immediata et comparatione idearum universalissimarum. Qui hoc negat, contra evidentiam immediatam loquitur, scepticismum profitetur, omnem disputationem reddit impossibilem.

Nota. Scepticus, qui de universo principio causalitatis dubitat, magis philosophice se gerit, quam illi, qui ad ordinem particularem illud restringere volunt. Nam principium eadem evidentia pro omni ordine fulget atque pro ordine particulari. Itaque, si pro aliquo ordine, pro omni ordine eius valor negari debet. — Profecto aeque evidens est ex nihilo absoluto non posse fieri intellectum et spiritum, atque non posse fieri lapidem.

Obi. 8. Si Deus tamquam causa mundi cognoscitur, aut est causa libera aut necessaria. Si libera, non est necessarius nexus inter Deum et mundum; si necessaria, multa sequuntur absurda. Ergo Deus omnino non cognoscitur tamquam causa mundi ideoque nullo modo.

Resp. *Conc. mai., nego 1. part. min.* Nimirum Deus est causa libera mundi. Nihilominus inter Deum et mundum est nexus necessarius ad argumentationem nostram sufficiens, quia ex exsistentia mundi necessario sequitur exsistentia Dei, quamvis ex exsistentia Dei non necessario sequatur exsistentia mundi. Sic etiam ex exsistentia domus necessario sequitur exsistentia architecti, non viceversa.

Obi. 9. Deum esse est articulus fidei. Sed ea, quae sunt fidei, non sunt naturaliter cognoscibilia.

Resp. *Nego min.* Nimirum non omnia, quae sunt articuli fidei, naturali cognitioni impervia sunt, sed sola mysteria stricte dicta. Ceterum obiicientem remittimus ad theologos. Cf. Wilmers I[8] p. 73 ad calcem (i. e. Wilmers, Lehrbuch der Religion).

Obi. 10. Si ratio nostra exsistentiam Dei probare potest, etiam conceptum creationis formare et factum creationis probare potest. Atqui factum creationis naturaliter non cognoscitur, quia nemo antiquorum philosophorum illud cognovit.

Resp. *Omitt. mai.* (non ad quamlibet Dei cognitionem creationis cognitio requiritur), *nego min., ad. rat. min.:* transmisso facto (de quo nonnulli dubitant) *nego conseq.* Ex eo quod antiqui philosophi factum creationis non cognoverunt, minime sequitur illud per rationem cognosci non posse, quia est res a sensibus valde remota, et quia generatim antiqui philosophi conceptum Dei non satis perfectum habebant.

Obi. 11. Si Deus exsistit, est aeternus et exsistebat per tempus praeteritum infinitum. Atqui eiusmodi tempus repugnat.

Resp. Exsistebat Deus per tempus praeteritum infinitum secundum quandam fictionem mentis nostrae, quae sub hac imagine sibi quodammodo perspicuam reddit illam veritatem, quod Deus cui-

vis rei praeteritae, quandocumque exstitisset, praesens fuisset. Revera autem Deus ab aeterno in aeternum exsistit et rebus omnium temporum, quando exsistunt, praesens est non per tempus sive per durationem formaliter successivam, quae continua indiget conservatione, sed per durationem, quae est tota simul, i. e. quae vi aseitatis simplicissima habetur tota per absolutam et internam necessitatem neque conservatione continua indiget.

Obi. 12. Si Deus exsisteret, esset etiam causa spatii. Atqui spatium non habet causam, sed necessario exsistit. Ergo nullus est Deus.

Resp. Deus est suo modo principium et ratio spatii, non autem causa spatii, quia spatium non est res exsistens. — Itaque spatium est merum ens rationis, cui tamen in ordine reali tamquam fundamentum, cur concipiatur, respondet possibilitas extensionum et ubicationum in rebus, quae creari possunt. Haec autem possibilitas, ut omnia possibilia, fundamentum suum ontologicum habet in essentia Dei, quatenus ad extra est imitabilis, nempe per varias extensiones et ubicationes rerum creabilium. — Itaque spatium non necessario exsistit, quia omnino non exsistit, sed necessario habetur fundamentum, cur a nobis concipi possit et debeat, nempe illa possibilitas necessaria extensionum et ubicationum et ultimatim essentia Dei, in qua ista possibilitas tandem nititur. Spatium igitur formaliter est ens rationis; potest etiam vocari ens *fundamentaliter* reale, quia fundamentum habet in rebus, nempe in possibilitate extensionum et ubicationum.

Obi. 13. Quotidiana experientia docet mundum regi legibus evolutionis, ita ut res minus perfectae vi polleant, qua se ad perfectionem evolvant. Ergo reiiciendum est principium causalitatis, secundum quod non potest in effectu esse quidquam perfectionis, quod non fuit aequivalenter vel eminenter in causa; et cum principio causalitatis cadit demonstrabilitas Dei.

Resp. *Conc. antec., dist. conseq.:* Ergo dicendum est res mundanas non esse causas absolute adaequatas effectuum suorum, *conc.;* reiiciendum est principium causalitatis, *nego.* — Principium causalitatis, cum sit evidens, reiici non potest. Nam ex nihilo nihil fit; effectus autem, qui in causa sua etiam absolute adaequata non contineretur aequivalenter vel eminenter, revera oriretur omnino ex nihilo (cf. infra § 3 II 3). Ergo si res mundanas se evolvere videmus, concludere debemus eas non agere nisi cooperante agente superiori, quo earum virtus suppletur ad effectus altiores. — Res mundanae non sunt tantum causae effec-

tivae (inadaequatae) eorum, quae fiunt, sed potissimum etiam causae materiales. Causarum autem materialium proprium est, ut formis supperadditis actuentur et evolvantur sub influxu tamen causae efficientis et sufficientis, quae illas formas et illos actus praecontinet. Et sic nihil mirum est, quod res mundanae tamquam principia materialia activitate, quae in mundo est, et concursu Dei tamquam causae primae et adaequatae evolvantur.

Instabis. Tunc agens inferius nihil agit et superfluum est.

Resp. *Nego assert.:* Agens superius non ita influit, ut solum rem efficiendam producat, sed se accommodat agenti inferiori, ut una cum ipso rem efficiat. Revera autem agens inferius aliquam causalitatem exercere potest, quia effectum aliquo modo praecontinet, nempe virtualiter et imperfecte, non perfecte, i. e. non eminenter vel omnino aequivalenter. Sic corpus movens aliquem motum tum relativum tum (saltem plerumque etiam) absolutum praecontinet; mens cum specie impressa, quae est obiecti similitudo, intellectionem, quae a mente procedit et est ipsa quoque obiecti similitudo, iam aliqualiter praecontinet; et similiter res se habet in omni vera causalitate. Cf. infra § 3 II n. 11.

Obi. 14. In explicatione attributorum divinorum tot et tantae occurrunt difficultates et obscuritates. Ergo consultius esse videtur, ut atheismum vel agnosticismum profiteamur et ab omni rerum divinarum inquisitione abstineamus.

Resp. *Dist. antec.:* Occurrunt contradictiones evidentes, *nego;* occurrunt difficultates et obscuritates, *subdist.:* intolerabiles, *nego;* omnino et facile tolerabiles et inde ortae, quia in hac vita terrestri generatim cognitio nostra est imperfecta, et quia speciatim conceptum Dei et attributorum divinorum quidditativum non habemus, ita ut saepe oculum mentis nostrae oculo noctuae comparent, *adhuc dist.:* ex altera autem parte atheismus et agnosticismus facillima et lucidissima evidentia ex rationibus theoreticis et practicis hausta omnino absurdus et absolute illicitus demonstratur, *conc.;* desunt rationes atheismum et agnosticismum evidenter et plenissime conficientes, *nego; nego conseq.* — Ergo ignavia illa philosophica et intellectualis, quae est aevi moderni morbus et pestis, nisi desipere volumus, omnino fugienda est.

B. ***ASSERTUM II. Deum esse non est nobis immediate notum.***

Explicatur. 1. *Immediate notum dicitur:* a) *empirice* illud, quod immediata experientia sive externa sive interna cognoscitur; b) *analytice* illud, quod seposita omni demonstra-

tione ab intellectu humano ex ipso conceptu subiecti et praedicati immediata evidentia colligitur, velut prima principia.

2. Iam constat exsistentiam Dei non esse immediate notam per experientiam externam, quia Deus incorporeus sensibus non subiicitur. Neque est immediate nota per aliquam experientiam internam, qualem finxerunt ontologistae; conscientia enim teste talem experientiam non habemus (cf. supra § 1 III schol. II p. 7). Neque est immediate nota analytice ex solo conceptu subiecti et praedicati; nempe conscientia teste talem immediatam evidentiam non habemus. Propterea philosophi semper demonstrationem exsistentiae Dei perfecerunt. Generatim iudicia exsistentialia analytica nulla sunt. Sed omnis de rerum exsistentia certitudo experientiae externae et internae debetur et conclusionibus, quae ex factis experientiae deducuntur.

Nota. Scholastici dicere solent: Deum esse non est per se notum *quoad nos* (attende: dicimus *per se* notum, non immediate notum). Nimirum propositio per se nota quoad nos vocatur illa, cuius veritas ex ipsa ratione subiecti et praedicati a nobis perspicitur. Sic autem propositio: «Deus exsistit», non est nobis nota neque immediate, ut modo diximus, neque mediate, i. e. mediante demonstratione (aprioristica), ut patebit ex iis, quae contra argumentum ontologicum disputabimus. Sciendum tamen est, quod saepe illud tantum per se (quoad nos) notum dicitur, quod *immediate* ex conceptibus notum est, non illud, quod mediante demonstratione (aprioristica) ex conceptibus subiecti et praedicati cognoscitur.

Porro scholastici dicere solent: Deum esse est per se notum *quoad se*. Hoc modo nota vocatur illa propositio, cuius subiectum, si concipitur, etiam implicite praedicatum concipitur, quin tamen intellectus nostri imbecillitas ex conceptu subiecti praedicatum eruere possit. Talis est illa propositio: «Deus exsistit»; nam ab essentia Dei exsistentia inseparabilis est, quia Deus intrinseca necessitate exsistit, et propterea, qui Deum apprehendit, implicite concipit exsistentiam inseparabiliter ex parte rei coniunctam.

C. *ASSERTUM III. Deum esse stricte demonstrari potest.*

Patebit ex argumentis, quibus exsistentiam Dei revera demonstrabimus. — Praeterea, ut vidimus (sub A), exsistentia

Dei certo cognosci potest. Atqui non est immediate nota, ut etiam vidimus (sub B). Ergo relinquitur, ut sit per demonstrationem nota.

D. ***Argumenta, quae pro exsistentia Dei afferemus, sunt undecim.***

1. Argumentum *cosmologicum* ex doctrina (λόγος) de mundo (κόσμος): Deus exsistit tamquam ens a se, quia non omnia entia possunt esse ab alio.

2. Argumentum *cinesiologicum* ex doctrina de motu (κίνησις): Exsistit Deus tamquam motor immobilis et ens a se, quia quidquid movetur ab alio movetur.

3. Argumentum *chronogonicum* ex doctrina de chronogonia sive ortu temporis: Exsistit Deus tamquam ens immutabile et aeternum, quia series rerum mutabilium non potest esse ab aeterno. Immutabilitas includit aseitatem.

4. Argumentum *tychologicum* ex doctrina de contingente (τυχόν): Exsistit Deus tamquam ens absoluta necessitate exsistens, quod libertate sua mundum condidit, quia res mundanae contingenter exsistunt. Exsistentia necessaria includit aseitatem.

5. Argumentum *climacologicum* ex doctrina de scala (κλῖμαξ) sive gradibus entium: Exsistit Deus tamquam ens infinitum, quia in rebus sunt perfectiones minoratae. Infinitas includit aseitatem.

6. Argumentum *henologicum* ex doctrina de uno (ἕν): Exsistit Deus tamquam unicum universorum principium et ens a se, quia omnium rerum est multimoda communio.

7. Argumentum *ideologicum* ex doctrina de exemplaribus (ἰδέα) rerum proximis sive ex possibilibus: Exsistit Deus tamquam veritas prima et necessaria, quia possibilia habent necessariam veritatem. Exsistentia necessaria includit aseitatem.

8. Argumentum *teleologicum* ex doctrina de ordine rerum ad finem (τέλος): Exsistit Deus tamquam sapientissimus mundi architectus, quia dispositio mundi est ordinatissima. Hic architectus est ens a se (hoc est pragmatice certum) vel, si mavis, exsistentiam entis a se ultimatim supponit.

9. Argumentum *eudaemonologicum* ex doctrina de beatitudine et statu summe felici (εὐδαίμων): Exsistit Deus tamquam Verum et Bonum summum et infinitum et tamquam auctor beatitudinis, quia desiderium beatitudinis, quod est in nobis, satiari debet. Infinitas includit aseitatem.

10. Argumentum *deontologicum* ex doctrina de debito (δέον) et obligatione: Exsistit Deus tamquam legislator supremus et infinitae auctoritatis, quia homo subiiciendus est obligationi honeste vivendi. Conceptus legislatoris supremi vel primi includit aseitatem.

11. Argumentum *ethnologicum* ex doctrina de gentium (ἔθνος) moribus: Exsistit Deus tamquam ens supramundanum et colendum, quia ita habet persuasio omnium gentium. Ens supramundanum et ab omnibus colendum est ens a se (hoc est pragmatice certum).

Nota I. Non dicimus argumenta esse sub omnia eorum forma adaequate inter se distincta, sed unum vel alterum ex parte quadam cum aliis, praesertim cum cosmologico, convenit. Nihilominus singula valorem summum retinent, quia varias vias ostendunt, quibus ad Deum ascendere licet, etsi hae viae aliquando per particulam quandam cum aliis viis coincidunt. Deinde praeter aseitatem alia argumenta alia Dei attributa nobis manifestant. Denique argumenta nostra, etiamsi omittitur pars, quae eis cum cosmologico communis est, aliquam demonstrationem exsistentiae Dei continent, quae ad usus practicos completa est, quatenus incredulos aevi nostri plane confundit. V. gr. argumentum teleologicum incredulos nostros convincit, etsi de aseitate architecti rerum non cogitas ideoque argumentum cosmologicum non admisces. Nam generatim architectum supramundanum esse negant, non tantum architectum qui sit a se. Et hodie omnes, quibus persuasum est architectum supramundanum rebus praesidere, sponte et sine ulteriori demonstratione admittunt hunc architectum esse ens a se et infinitum (et hoc sensu res est *pragmatice* certa).

Nota II. 1. Praeter ea, quae recensuimus, multa alia argumenta pro exsistentia Dei formari possunt. V. gr. multi proponunt argumentum quoddam *entropologicum*, quod ex principio physicorum de entropia iugiter crescente procedit. — Aliud est argumentum *biologicum*, quod ex origine organismorum Deum exsistere probat tamquam primam causam vitae organicae. — Aliud est argumen-

tum *anthropologicum,* quod Deum esse probat ex origine singulorum hominum, quorum animae in dies a Deo creantur. — Aliud est argumentum *thaumatologicum,* quod Deum esse probat ex operibus supernaturalibus, quae in mundo, historia teste, facta sunt et adhuc iugiter fiunt etc. Cf. Th. L. n. 336—360.

2. Praesertim argumentum quoddam *christologicum* formari posset a Doctoribus hucusque parum excultum. Hoc argumentum ad philosophiam historiae pertinet et ex eo sumitur, quod testimonio historiae et omnium scientiarum satis claro constat universa generis humani fata, immo omnem huius universi fabricam, ad unum effectum et finem supremum conspirare, qui est Christi gloria et religionis Christianae atque Catholicae fundatio, promotio, exaltatio. Gloria Christi et per Christum Dei est supremus finis evolutionis scientiarum, artium et omnis culturae, est supremus finis omnium, quae circa genus humanum et in universo mundo geruntur. Et ex magnifica omnium rerum in hunc unum finem conspiratione praeclarum pro fide catholica et speciatim pro exsistentia Dei testimonium derivatur. Neque enim assumere licet universum rerum ordinem ad mendacium esse compositum.

Etiam immediate ex testimonio Ecclesiae catholicae pro exsistentia Dei et pro universa fide catholica argumentum fieri potest. Testimonium enim unanime et constans Ecclesiae catholicae, quod per omnia saecula et per universum orbem resonat, super omnia testimonia, quae unquam in hac terra edita sunt, excellentissimum est et magnificentissimum et cuiusvis generis argumentis uberrime confirmatum et comprobatum. Hoc testimonium tam grandissimum, tam immensum per omnia tempora et omnes terras, tam absolute unisonum, tam firmissima certitudine quietum et immobile et prorsus supernaturaliter sine ulla dubii vacillatione tranquillum spectaculum est summopere mirandum et miraculosum, factum est omnino singulare et stupendum, quod nunquam satis considerare et attendere possumus. Istud testimonium non potest esse mendax, quia ea, quae sunt summa in mundo et praeclarissima, deceptionis subsidia et patrocinia esse non possunt. Secus ordo rerum ex tota sua natura et dispositione malus esset et perversissimus; id quod supponere vel etiam suspicari nefas est et homini cordato plane impossibile. Cf. Wilmers I[8] p. 64—69 et II[8] § 14.

3. Immo, ex exsistentia cuiusvis rei singularis particulare argumentum pro exsistentia Dei desumere licet, v. gr. ex exsistentia huius quercus vel ex exsistentia illius rosae. Etsi haec argumenta eandem speciem referre solent, individualiter tamen diversa sunt

et distincta pro exsistentia Dei testimonia constituunt. Si nihil extra me praeter hanc quercum in mundo exsisteret, haec sola quercus exsistentiam Dei mihi sufficienter testaretur. Similiter illa rosa per se solam secundum testimonium eiusdem veritatis suppeditat. Insuper ex unaquaque re, quam possibilem esse cognoscimus, exsistentia Dei nobis est manifesta. Et sic patet indefinite multa esse testimonia pro exsistentia Dei individualiter distincta, quae singula per se sola plenam huius veritatis certitudinem generant. Sane haec testimonia innumera ad pauciora testimoniorum genera et species et ad paucos argumentorum typos propter maiorem vel minorem eorum similitudinem et affinitatem revocari possunt. Immo omnia argumenta ad unum tandem typum aliquo modo reduci possunt, quia generalem quandam affinitatem habent, quatenus ad eiusdem entis a se exsistentiam efficiendam terminantur.

4. Septem prima argumenta, quae recensuimus, saepe vocantur *metaphysica*, quia rationem rerum considerant, quae est corporibus et incorporeis communis. — Octavum appellatur *physicum*, quia sumitur ex ordine rerum aspectabili physico; tria ultima nominantur *moralia*, quia ad vitam et mores hominum spectant. — Octo prima argumenta etiam vocantur *macrocosmica*, quia magnum mundum sive universitatem rerum considerant, tria ultima sunt *microcosmica*, quia ex parvo mundo sive ex natura hominis derivantur.

Nota III. Ex undecim argumentis nostris S. Thomas in Summa theologica (p. 1 q. 2 a. 3. Cf. C. gent. l. 1 c. 13) quinque tantum exponit, et quidem hoc ordine: cinesiologicum, cosmologicum, tychologicum, climacologicum, teleologicum. Certum est s. Doctorem non negasse praeter illas quinque vias etiam alias esse, quibus exsistentia Dei demonstratur. In scriptis suis ad alia quoque argumenta componenda, v. gr. ad argumentum eudaemonologicum, omnia elementa necessaria inveniuntur. — Ceterum non desunt considerationes, quibus unumquodque argumentum, quod pro exsistentia Dei proferri potest, ad unam ex illis quinque viis, si ita fieri placuerit, reducitur. Ipsae quoque quinque viae similibus considerationibus ad pauciores, v. gr. ad tres, revocari possunt[1].

---

[1] De exsistentia Dei demonstranda cf. Heinrich Lennerz S. J., Natürl. Gotteserkenntnis, Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren (Dokumentensammlung. Freiburg 1926, Herder); Dr. Karl Staab, Die Gottesbeweise in der kath. deutschen Literatur von

§ 3. Principia quaedam in theodicea saepius adhibita.

I. 1. Tria hic indicamus principia, quae in theodicea et in omni philosophia amplissimum habent usum. Primum est principium **contradictionis,** quod sic effertur: Nihil potest simul esse et non esse, vel sic: quodvis assertum aut est verum aut falsum, vel plenius sic: quodvis assertum aut est verum et non falsum aut falsum et non verum, neque tamen unquam simul verum et falsum aut nec verum nec falsum. Hoc principium omnibus ex aequo scientiis latissime praesidet. Cf. Frick, Logica[5] n. 273 sqq.; Th. L. c. 3 a. 4 n. 19.

2. Illustrationis gratia haec addimus. Principio contradictionis negato omnis scientia et omnis cognitio redditur illusoria. Intellectus iam nullum habet usum vel nullam utilitatem. Vita omnem valorem amittit, quia non habet, cur a nobis magis ametur, quam odio habeatur, cum amoris vitae nulla certa ratio esse possit; immo vita dignissima est, quam omnino spernamus et detestemur. Id autem ut credamus, vetat principium axiologicum, de quo statim. — Ulteriora vide locis modo citatis.

II. 1. Secundo loco considerandum est principium **causalitatis.** Distinguitur principium rationis sufficientis et causalitatis. Prius sic effertur: Nihil est sine ratione sufficiente. Hoc principium est immediate evidens neque demonstratione indiget. Et revera, si quid esset sine ratione sufficiente, aequo iure esset et non esset, et sic simul esset et non esset, id quod principio contradictionis non permittitur.

1850 bis 1900 (Paderborn 1910, in: Studien zur Philosophie und Religion, hrsg. von Remigius Stölzle, Heft 5); Dr. Franz Schulte, Die Gottesbeweise in der neueren deutschen philosophischen Literatur (Paderborn 1920, in: Studien zur Philosophie usw., Heft 19); Dr. Georg Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (Münster 1909, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Clemens Bäumker, Bd. VI, Heft 3); Karl van Endert, Der Gottesbeweis der patristischen Zeit (Freiburg 1869, Herder); F. Sawicki, Die Gottesbeweise (Paderborn 1926, Schöningh).

Cf. Frick, Ontologia[5] n. 334. — Principium causalitatis sic efferri potest: Quidquid contingenter exsistit, causam sui sufficientem habet. Itaque non applicatur omni enti, sicut principium rationis sufficientis, sed tantum enti exsistenti et contingenti.

2. Principium causalitatis est immediate vel fere immediate evidens. Variis tamen modis suadetur et illustratur. Eiusmodi illustrationes affert Frick, Ontologia[5] n. 333 sqq.; Th. L. c. 3, a. 4, n. 114—117. — Quando physici causas eventus alicuius inquirunt, experimenta multiplicant, non ut inveniant, num eventus generatim causam habeat (id enim tamquam per se notum iure supponunt), sed ut detegant, quae sit determinata et particularis causa huius effectus determinati et particularis.

3. Ad illustrationem principii causalitatis haec iuvare possunt: Imprimis evidens est, quod ex nihilo omnino absoluto vel ex nihilo causae materialis et efficientis aliquid (quantumvis parvum) fieri nequit. Aeque evidens est, quod ex minori maius fieri nequit tamquam ex principio omnino adaequato et per se solum absolute sufficiente. Excessus enim, quo minus superatur a maiori, fieret quasi ex nihilo. — Ulteriora vide locis modo citatis.

4. Ex dictis habes, quod nulla res vel nullum esse potest esse principium vel fundamentum omnino adaequatum alicuius tendentiae vel relationis, cuius terminus est super ipsum illud esse. Nam sic relatio ratione termini sui fundamentum suum adaequatum excederet, ratione sufficiente careret et aliquid haberet quasi ex nihilo. Aliis verbis; si res esset principium adaequatum, cur respectus ille haberetur, res inferior etiam esset principium adaequatum, cur terminus superior esset possibilis (nam si terminus esset impossibilis, etiam respectus esset impossibilis). Atqui nulla res potest esse principium adaequatum pro possibilitate rei superioris aut adaequatum principium (necessarium vel liberum), cur res superior exsistere possit. Deberet enim habere virtutem adaequatam ad exsistentiam rei superioris efficiendam, ideoque deberet perfecte virtualiter, i. e. saltem omnino aequivalenter, totam perfectionem rei efficiendae praecontinere.

At res inferior non continet perfectionem rei superioris plane aequivalenter. Ergo res inferior non potest esse fundamentum vel principium *adaequatum* alicuius respectus ad terminum superiorem.

5. Ex hoc ultimo principio multa sequuntur consectaria, quorum quaedam speciminis gratia hic ponimus.

a) Si possibile, quod exsistentia caret, ordinem dicit ad exsistentiam, eum non habet a se sive ab essentia sua tamquam a principio adaequato, sed ab aliquo principio exsistente sive exsistentiam continente, quod hunc ad exsistentiam ordinem ei indidit. Hoc igitur exsistens fundamentum est huius ordinis et ipsius rei possibilis. Cf. thes. 7, arg. 1.

b) Agens, quod agendo perficitur, non est principium adaequatum operationis suae, sed in operatione iuvatur concursu agentis superioris.

c) Si in aliqua re est capacitas ad perfectionem ulteriorem, res hanc capacitatem non habet adaequate a se, sed ex impressione alicuius principii, in quo actu omnino aequivalente habetur illud, ad quod illa res est in capacitate.

6. Distinguere debemus *nexum logicum, nexum inhaerentiae, nexum causalem (effectivum)*. Nexus logicus in ratiociniis habetur inter praemissas et conclusiones. Mens nostra duas praemissas in unam cogitationem coniungens in hac cogitatione conclusionem et eius evidentiam relucentes conspicit; deinde conclusionem speciali et distincto iudicio sibi repraesentare potest. At nostrum non est hic amplius declarare, quomodo cognitiones nostrae experientiis et mentis studio evolvantur et crescant. — Nexus inhaerentiae est inter substantiam et eius accidentia. Accidentia enim substantiam postulant tamquam subiectum, a quo sustentantur. Quaedam accidentia a substantia sua non tantum sustentantur, sed etiam efficiuntur; in eorum numero sunt potissimum actus vitales, velut cognitio fit a cognoscente et inhaeret cognoscenti. Alia accidentia tantum sustentantur a subiecto, non efficiuntur, velut motus localis et eius celeritas. — Nexum causalem Hegel cum nexu logico confundit, Spinoza cum nexu inhaerentiae.

7. *Causa efficiens* est principium influxu suo et actione sua determinans exsistentiam rei novae. Distinguendae sunt causa necessaria et libera. *Necessaria* est causa, qua posita effectus necessario consequitur; ipsa ad unam operationem determinata est et infallibiliter ad actum transit, dummodo aliunde omnia ad agendum requisita adsint; tantum agit haec causa, quantum potest. — Causa *libera* est, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere, agere hoc vel illud. Indifferentia autem ista non est passiva, ut causa per se nondum sit ad ullum actum expedita atque aliunde ad unum prae aliis sit determinanda et urgenda, sed est activa et virtutis, qua causa dominium sui actus habet et prae actualitatis abundantia se ad unum ex pluribus pro arbitrio determinare potest.

8. Alio modo causalitas vel generatim actio (etsi per eam nihil causatur ut per cognitionem Dei mere speculativam) distinguitur immanens et transiens. Actio *immanens* circa aliquod obiectum posita est ea, quae stat in agente tamquam eius perfectio, ut intellectio, volitio. Actio immanens per se et ex natura sua terminum habet in ipso agente receptum. — Actio *transiens* est, quae aliquid extra propriam substantiam operatur. — Causalitas transiens potissimum triplex est: divina, ideogenetica, mechanica. Causalitas *divina* est, quam Deus in mundum exercet. Hanc solam agnovit Malebranche, omni causalitate in creaturis negata, contra athei eam perhorrescunt et negant. Causalitas *ideogenetica* ea est, qua res mundanae ad ideas sive species rerum intelligibiles in nobis gignendas concurrunt; omne nimirum exsistens per ipsam naturam suam aptum et natum est, quod menti debite applicatae et menti debito modo propositum se manifestet. Haec causalitas ideogenetica valde difficilis visa est idealistis, qui propterea species a nobis solis oriri praecipiebant et eo finiverunt, ut mundum esse negarent. — Causalitas *mechanica* est praecipue ea, qua corpus motum aliud, in quod incidit, pellit; etiam haec multos philosophos insigniter cruciavit, ut Malebranchium et Leibnitium, qui, ut eam evitarent, multa mire excogitaverunt. — At in his omnibus nihil est haesitandum. Satis est nos bene intelligere

rem, quae actu est, aptitudinem quandam habere, ut aliam, quae in potentia est, similiter actuet, dummodo ei rite uniatur; actualitate enim sua effectum quodammodo praecontinet.

9. In Deo nulla causa externa aliquid efficere potest. Deus enim, ut in exsistentia sua, ita (a pari) in omni perfectione sua absolute independens est et alieno influxui non obnoxius (cf. thes. 1 schol. I 7). Deinde Deus ab extra nullam perfectionem accipere potest; neque enim in rebus extra Deum ulla perfectio esse potest, quam Deus tamquam primum omnium rerum principium non iam praehabeat et rebus extra se communicaverit. Denique Deus propter infinitatem suam iam omnem perfectionem infinito modo praecontinet, et sic ab extra nihil amplius accipere potest. — Neque Deus ipse in se aliquam perfectionem efficere et causare potest. Nam vi aseitatis suae infinitus est et omnem perfectionem iam habet, ut nihil relinquatur in ipso a seipso causandum. Deinde Deus, ut novae perfectionis principium esset adaequatum, eam iam omnino aequivalenter praehabere deberet, et sic non esset, quomodo illa perfectio adhuc causaretur in Deo. Denique, ut statim explicabimus, causa ab effectu realiter distincta esse debet; in Deo autem talis distinctio non est.

10. Addimus quasdam causae proprietates:

a) Causa ab effectu *realiter distincta* esse debet. Effectus enim fit a causa, quae iam est. Id autem, quod fit, aliud est ab eo, quod iam est.

b) *Coniunctio vel applicatio debita* causae ad effectum vel ad passum, in quo fit effectus, haberi debet. Propterea v. gr. actionem in distans repugnare dicunt. — Nimirum sine hac applicatione causa pro passo vel pro loco, in quo fit effectus, non exsisteret et nihilo aequipararetur. Applicatio est quasi manus et organum, per quod causa passum et effectum tangit et tenet. Itaque si causa passo vel loco, in quo fit effectus, non coniungitur neque passum vel locum ullo modo tangit, nihil in passo vel loco efficiet.

c) Causa, i. e. virtus causae, vel actus primus causae, isque ad agendum iam plene paratus et expeditus, debet

esse *prior effectu.* Haec prioritas, etsi non necessario est temporis, tamen est semper naturae, ut aiunt, i. e. effectus ontologice supponit esse causae et causa effectum post se involvit; secus effectus cum causa sua oriretur ex nihilo. Propterea causa nunquam potest esse tempore post effectum; nihil est causa sui; nihil est causa causae suae.

d) Causa *effectum praecontinet.* In tantum enim aliquid causat, in quantum actu praehabet id, quod in alio est secundum potentiam. Secus causa daret, quod non haberet, et effectus oriretur quasi ex nihilo, et quodlibet ens posset esse causa cuiuslibet. Quando plures causae ad eundem effectum concurrunt, fieri potest, ut effectus causam partialem superet, sed totalem et absolute adaequatam nunquam. Iam quoniam Deus cum omnibus causis secundis concurrit, in effectibus causae secundae aliquid esse potest, quod non erat in causa secunda, sed quod a divino concursu repeti debet.

11. ***Obi. 1.*** Electricitas corporis non continet calorem, et tamen eum saepe efficit. Ergo effectus non semper in causa praecontinetur.

Resp. *Dist. antec.:* Electricitas non continet calorem formaliter vel eminenter, *transm.;* non continet virtualiter, etsi forsan imperfecte virtualiter, *nego. Pariter dist. conseq.:* Effectus non continetur in causa saltem virtualiter et imperfecte, *nego;* omnino aequivalenter vel eminenter, *subdist.:* Sic non continetur in causa inferiori, quae cum concursu causae superioris complente agit, *conc.;* non in causa prima et adaequata, *nego.* — Praecontinentia saltem virtualis et imperfecta in causa semper habetur. Haec praecontinentia generatim loquendo in eo consistit, quod conditor rei causantis ei habitudinem quandam causalem sive respectum ad effectum indidit, qua ad talem vel talem effectum sub debitis condicionibus producendum ordinatur et capax redditur. Eiusmodi habitudo vel ordo causalis semper in causa habetur, et propter hanc habitudinem, quae effectum tamquam terminum aliquo modo includit, causa dicitur effectum virtualiter imperfecte praecontinere.

12. ***Obi. 2.*** In magnis multitudinibus leges quas vocant collectivae sive *magnorum numerorum* deprehenduntur. V. gr. numeri puerorum et puellarum, qui per singulos annos in magna com-

munitate nascuntur, constantem fere proportionem servant. Similia innumera in societate humana, in mundo physico, in ludis aleatoriis, in aliis rebus observantur. Qua de re consulantur libri, qui de calculo probabilium et de arte coniectandi agunt, item libri, qui theoriam gasorum cineticam exponunt. — Iam vero hae proportiones sive leges magnorum numerorum sufficiente causa carere et casu ortae esse videntur.

Resp. Illae proportiones, si agitur de rebus physicis, v. gr. de gasorum legibus, necessitate physica resultant ex natura et proprietatibus gasorum, ex situ et motu initiali singularum particularum minimarum, ex condicionibus parietum et corporum ambientium, quibus gasum includitur. Si hi factores essentialiter mutarentur, sine dubio aliae orirentur leges sive proportiones in illis multitudinibus. Humana iam industria illae leges multum modificari possunt. Itaque haec omnia et singula causalitate physica reguntur tum in tota collectione tum in singulis eius partibus, neque quidquam «casui sine causa», qui nullus est, relinquitur. Sane fieri potest, ut vires, quas propter illas proportiones gaso tribuimus, in gaso non sint *formaliter*, sed insunt *aequivalenter*, quia virium complexio adest, quae illas proportiones naturaliter et vere causat.

13. ***Inst.*** At haec explicatio applicari nequit societati hominum liberorum. Unde igitur ibi oriuntur leges magnorum numerorum?

Resp. In societate humana illae proportiones, si revera ab usu libertatis humanae pendent neque solis causis physicis necessariis debentur, ex eo oriuntur, quod homines, etsi liberi sunt, tamen motivis in agendo reguntur et *generatim* ea motiva sequi solent, quae sunt fortiora sive per obiectivam suam dignitatem sive ex consuetudine libere assumpta. Deinde considerandum est ad naturae essentialem rectitudinem vel naturalem, ut ita dicam, providentiam spectare curam, ut leges numerorum magnorum in societate satis serventur et sic coniecturae prudentiales, quibus hominum vita magna ex parte regitur, generatim aptam actionum nostrarum normam et aptum expectationum nostrarum fundamentum constituant. Quae si quis diligentius considerat, in illis legibus inveniet speciale argumentum, quo exsistentia divinae providentiae demonstrari potest. — Ceterum nihil est exaggerandum. Leges magnorum numerorum, in quantum revera ab usu libertatis pendent, in societate humana parum rigorose servantur, sed monitis et exemplis et novis consuetudinibus insigniter saepe mutantur.

14. ***Inst. iterum.*** Illud, quod in responso dictum est de providentia suprema, saepe rem non explicat. In illa enim lege magnorum numerorum haud raro agitur de peccatis, ut de suicidiis, de matrimoniorum divortiis e. i. p. Certe providentia rerum non curat, ut divortia per singulos annos sat magno numero fiant ad leges illas salvandas.

Resp. Profecto providentia non procurat divortia et alia peccata. Verum haec in suprema rerum providentia postulatur vis, ut moribus ope scientiae, quae dicitur media, in melius transformatis constantia quaedam conveniens proportionum illarum efficiatur. De scientia media vide infra thes. 23.

15. Denique notamus: Nihil, quod causatur, absoluta necessitate causatur, sed omnis omnino causalitas admixtam habet libertatem; Deus enim solus exsistit absoluta necessitate, reliqua omnia per liberam Dei creationem. Causa creata et omnes eius ad operationem dispositiones non fiunt sine libera Dei voluntate et in ipsa operatione causa creata a libero Dei concursu dependet. Toto igitur coelo a vero aberrant moderni, quando lege causalitatis libertatem excludi praecipiunt. E contrario: omnis causalitas, etiam mechanica, essentialiter postulat et includit libertatem. Quidquid causatur, contingens est et libero Dei consilio oritur. — Si nulla esset libertas, nulla posset esse causalitas. Neque enim quidquam contingens esset, et solius contingentis rei causa esse potest; nam quod est per se necessarium, non indiget causa.

III. 1. Tertio loco considerandum est principium **axiologicum,** i. e. principium ad doctrinam de dignitate (ἄξιον) et valore rerum pertinens (germanice: Wertprinzip, Wertgesetz). Interdum etiam appellatur principium finalitatis. Tamen hoc nomine potius venit illud principium: «Omne agens agit propter finem.» Quod principium etsi axiologico affine est, ita ut alterum ex altero sequatur, tamen non dicunt formaliter idem, sed conceptu differunt.

2. Principium axiologicum sic efferri potest: *Ordo entium universalis est essentialiter rectus* (ideoque etiam essentialiter verax). Itaque ordo universalis omnium rerum, quae exsistunt vel exsistere possunt, non est simpliciter et absolute detestabilis, sed nobis et omni rectae rationi summopere et iuste acceptus, carus, pergratus, exoptatus; *prudentia et recta ratio non exigunt, ut ordinem entium universalem detestemur et omnino non esse malimus.*

3. Circumferuntur aliae quoque formulae, quibus principium axiologicum exprimi solet: natura non deficit in necessariis; exsistentia et tendentia naturalis non potest esse vana; natura non potest esse essentialiter manca et mutila; natura non est absolute mala; mens est apta ad veritatem assequendam e. i. p. Eiusmodi formulae interdum non tam ipsum principium axiologicum accurate definiunt, sed potius aliquam eius partem aut consequentiam. — Principium axiologicum tamquam immediate evidens ab omnibus hominibus sponte naturae admittitur, etsi saepe modo parum conscio. Revera hoc principium sanae naturae et menti non potest esse non per se manifestum ideoque demonstratione non indiget. Neque etiam proprie loquendo demonstrari potest, quia nulla est veritas essentialiter clarior, per quam lumine vere altiori imbuatur. Variis tamen viis illustrari potest, ut iam ostendemus.

Arg. 1. *(Ex eo, quod ordo entium sibi non contradicit.)*

Si principium axiologicum non valeret, i. e. si prudentia et recta ratio exigerent, ut ordinem entium universalem detestaremur, ipse ordo rerum, cui recta ratio conformatur et assimilatur, exigeret, ut eum detestaremur; detestationem ordinis rerum inveniremus per ipsum ordinem rerum nobis et omni enti rationabiliter iudicanti inspiratam. Atqui sic ordo rerum sibi ipsi contradiceret, ordo rerum ad nihilum tenderet, magis tenderet in destructionem sui quam in sui conservationem. Atqui id esse nequit. Ergo valet principium axiologicum.

Prob. min. ultima. Si ordo rerum in nihil tenderet, simul esset et non esset. Atqui hoc prohibetur principio contradictionis. Ergo ordo rerum non tendit in nihil.

Prob. mai. ultima. Ordo rerum esset, quia ex supposito ad nihil tenderet, quod sane non fieret, si non esset. Simul autem ordo non esset; nam dicitur ad nihilum tendere et haec tendentia deberet effectum habere, quia nihil huic tendentiae efficaciter resisteret, cum nihil sit supra ordinem rerum universalem. Ergo ordo entium simul esset et non esset.

Arg. 2. *(Ex aptitudine mentis nostrae ad verum.)* Illud non potest esse falsum, quod in omni iudicio implicite affirmatur: nisi quis forte de omni valore mentis et vitae absurde desperare et omnem usum mentis et vitae abiicere velit. Atqui in omni iudicio homines implicite dicunt intellectus facultatem non esse illusoriam, sed ad veritatem capessendam accommodatam. Et in hoc agnoscitur principium axiologicum. Nam ideo censemus et inde magis et magis firmatur persuasio mentem aptam esse, ut verum consequatur seu verum a falso discernat, quia id essentialis rectitudo ordinis rerum, quae semper servatur, postulat. Si enim non esset apta ad verum consequendum, mens et tota natura nostra esset intrinsecus male constituta et ordinem rerum universalem, per quem tales facti essemus, iuste et prudenter detestaremur. Id vero tamquam falsum naturaliter deprehendimus et reiicimus. Cf. Frick, Logica[5] n. 273 sqq.

Nota. Ratio ultima, cur principium axiologicum statuatur, est eius evidentia obiectiva. Et hoc quidem principium est immediate evidens. Id vero non impedit, quominus per alia principia, quae et ipsa hominibus omnibus vel plurimis satis evidentia sunt, collustretur et sic maiori usque claritate et firmitate a mente suscipiatur. Exempla quoque in eundem finem afferre possumus. Sic etiam ipsum principium contradictionis vel principium causalitatis commendari solent. — Et revera, qui clarum conceptum entis et evolutionis suae magnificae in ordine mundi et scientiarum tenet, statim intelligere debet ens et ordinem entis magnificum non esse intrinsecus perversum; et revera homines in tota vita sua secundum hanc persuasionem procedunt. — Utique iudicium, quo principium axiologicum vel aptitudinem mentis ad verum cognoscendum tenemus, fiduciam quandam continet, ordinem rerum non esse perversum. At haec fiducia non est arbitraria neque ex necessitate caeca oritur, sed est perspicua et clarissima luce imbuta et per ipsam evidentiam rei obiectivam nobis imponitur.

Arg. 3. *(Ex eo, quod ordo entium non tendit supra seipsum.)* Naturaliter desideramus, ut ordo entium universalis sit essentialiter rectus, idque desiderio necessario et absoluto, ita

ut hoc desiderio non impleto vita nostra infelix esset neque alio bono sufficiens compensatio huius defectus fieri posset. Revera si ordo entis universalis nobis infestus esset neque faveret, nobis non relinqueretur nisi desperatio plena. Atqui desiderium animae dicto modo naturale et absolutum non potest tendere in inane et vacuum tamquam in obiectum. Secus enim natura nostra et recta ratio et ipse ordo entium, cui recta ratio concordat, rectum et bonum quaereret, quod est supra ordinem entium. Atqui tendentia, quam habet ordo entis, non potest esse altior ipso ordine entis. Nam haec tendentia fundatur in ipso esse ordinis entium tamquam in principio suo adaequato, et fundatum non potest esse altius fundamento suo adaequato; secus fundatum sufficiente ratione careret. Cf. paullo antea II 4.

Arg. 4. *(Iterum ex aptitudine mentis nostrae ad verum.)*
Omnibus persuasum esse debet mentem nostram aptam esse ad veritatem assequendam; id enim in omni iudicio implicite affirmatur. Atqui in ista persuasione simul continetur principium axiologicum. Nam si mens est apta ad verum cognoscendum, ordo rerum est aptus, qui a nobis cognoscatur. Ergo natura non est essentialiter mendax neque quidquam tamquam absolute certum proponit, quod est falsum. Si enim natura mendax esset, non esset apta, quae cognosceretur. Nam nullus est veritatis testis natura et ordine universali superior, qui contra naturae fraudes nos defendat. Iam vero si natura necessario verax est, generatim est necessario recta. Nam si ullo modo posset esse perversa, posset esse etiam mendax neque ulla relinqueretur ratio, cur mendacii turpitudo ab ea deberet esse aliena. Ergo certitudo de aptitudine mentis ad verum certitudinem principii axiologici includit.

Arg. 5. *(Ex principio rationis sufficientis.)*
Omnia, quae sunt, rationem habent, unde potius sint, quam non sint. Atqui eiusmodi ratio non potest esse, nisi quod est actuale et bonum. In tantum enim aliquid principiat, in quantum est actuale et bonum. Bonum autem non potest esse ratio nisi boni vel eorum, quae sunt ad bonum. Ergo omnia tandem bono serviunt et ordo entium universalis est essentialiter rectus.

Arg. 6. *(Ex ordine rerum ad finem.)*
Ut omnia habent rationem unde sint, ita etiam habent rationem, ad quam sint; omni enim modo habent rationem sufficientem.

Atqui non possunt esse nisi ad hoc, ut sint bona vel bono serviant, quia solum bonum rationem finis habet. Ergo omnia, sive seorsim sive collectim sumuntur, bono serviunt, et quidem ei, quod est vere bonum et non tantum secundum apparentiam; nam ipsa apparentia boni servire debet bono vero, quod solum vere rationem finis habet. Et sic ordo entium universalis est essentialiter rectus.

Arg. 7. *(Ex naturae veracitate.)*

Iterum repeto nos naturaliter et absolute desiderare, ut ordo universalis entium sit essentialiter rectus et hoc desiderium non posse tendere ad inane. Nimirum ordo rerum, cum nobis tale desiderium inderet, suo modo voluit et ad hoc nos inclinavit et compulit, ut crederemus ordinem universalem esse rectum; nempe id, quod volumus, libenter credimus. Sic ordo rerum illam naturae essentialem rectitudinem quodammodo nobis promisit et testificatus est. Atqui hoc testimonium naturae sive ordinis rerum universalis falsum esse censere non possumus. Nimirum locutio per se et ex destinatione sibi essentiali veritatem latentem manifestat, mendacium autem est locutionis abusus. In locutione igitur praesumenda est veritas, quae per se ei debetur et inest, mendacium autem probari debet. Tantum vero abest, ut natura de mendacio rationibus positivis sit suspecta, ut universalis inductio eam veritatis amicam esse doceat. Veritatis enim studium manifestat natura, cum in homine sensus et mentem veritati cognoscendae adaptaverit et veritatis veracitatisque amorem pectori nostro indiderit; quomodo veritatem non amaret natura, sine qua nullus in nobis esset veritatis amor. Testimonio igitur naturae stare debemus.

Porro si generatim, ut modo diximus, testi non suspecto fides habenda est, quanto magis testimonio naturae, quae est omnium bonorum nostrorum mater et congeries! Et si in omnibus naturae aperte testanti fidendum est, quanto magis in re nostra, cum de valore principii axiologici testimonium ferat supra omnem modum magnificum et sollemne! Hoc enim testimonium perpetuo auribus mentis nostrae insonat, neque umquam, quamdiu mente utimur, natura ab hoc testimonio desistit. In omni enim iudicio, ut diximus (arg. 2. et 3.), principium illud implicatur, et quotidiana observatio cursus rerum mundanarum, ut statim (arg. 10.) monebimus, iugiter eius veritatem confirmat. Si testimonium tam incomparabili studio inculcatum fallere posset, cui demum testimonio vel auctoritatis externae vel evidentiae internae secure fidere possemus? Ad perpetuum scepticismum

damnati essemus, neque intellectus nobis datus esset, nisi ut perpetuo anxiis dubiis nos cruciaret et scientiae fame, cui nullus paratus est cibus, nos dirissime contorqueret. Quae est ista imprudentia, ut mentem, quam natura duce tanti aestimamus, in tormentum convertamus infernale!

Arg. 8. (Ex comparatione cum brutis et ex hominis excellentia.) Adhuc insisto nos naturaliter et absolute desiderare, ut ordo entium sit essentialiter rectus, et tale desiderium nostrum non posse tendere ad inane. Constat ex comparatione cum brutis. Instinctu et inclinatione naturali brutorum species non decipiuntur. Atqui iudicio naturali valde contrarium est animalia stupida et vilia a natura recte instrui et provide curari, hominem autem rationalem et principem terrae ab ea turpissime decipi et desideriis vanis et spe falsa pasci.

Porro considerandum est, quod bruta, si deciperentur, non essent ex hoc misera, quia miseriae proprie dictae non sunt capacia, cum reflexione proprie dicta et conscientia sui absolute careant. Homo vero, si ordinem universalem malum et mendacem esse videret vel, ne malus et mendax esset, timere deberet, desperationem perfectam recte incurreret et donum vitae ei converteretur in damnationem et miseriam quandam infernalem. Quis talia sentire potest? — Itaque si desideria, ad quae natura animae et mentis ideoque ipse ordo universalis nos urget, fallere et mentiri possent, homo esset brutis infelicior, immo esset omnium creaturarum visibilium miserrima, ipse solus inter omnes miser et ab omni spe exclusus; bonum intellectus, quod adeo celebratur, revera esset malum, immo unicum malum verum. Quae omnia quam sint a veritatis dulcissima luce aliena, nemo non videt.

Similiter perpende, quod bruta, si instinctu male ducerentur, proprie non deciperentur, neque mendacium contra ea fieret, neque promissionis eis factae vel fidelitatis aut iustitiae in ea laesio ullo modo fieret, quia bruta nullo modo veritatis et erroris sunt capacia neque promissionis accipiendae; neque ullus fidelitatis aut iustitiae titulus apud eos inveniri potest, cum, similiter atque elementa inanimata, conceptuum moralium et socialium nullum habeant usum. Hominem vero si natura decipit, in errores, quos tamen vehementer fugimus, nos pellit et vero quodam sensu promissiones suas frangit, fidem et quasi iustitiam laedit. Atqui nulla profecto est ratio, cur putemus et suspicemur in hominem principem terrae eumque inter omnes creaturas solum

naturam tam inconvenienter et turpiter et crudeliter agere. Ergo natura non mentitur et ea, quae naturaliter et absolute desideramus, fideliter, ut promisit, implet.

Arg. 9. *(Ex mundi teleologia et ex hominis excellentia.)*

Rursus insisto nos naturaliter et absolute desiderare, ut ordo entium universalis sit essentialiter rectus, et hoc desiderium non posse tendere in inane. Nam universalis inductio hunc mundum demonstrat optime et ordinatissime esse constructum et compositum et gubernatum. Ergo neque homo est essentialiter agitatus desideriis vanis et contradictionibus scatens; idque eo minus, cum homo sit caput mundi visibilis. Sane contraria opinio naturali rationis iudicio valde opponeretur. — Certe quotidiana experientia nihil altius clamat et sine intermissione inculcat, quam cursui rerum praeesse mentem et aequitatem ideoque ordinem generalem rectum esse et veracem. Testimonium naturae tam sollemne falsum esse supponere non possumus, nisi in desperationem ruere velimus.

Arg. 10. *(Ex gustu entis sive veri et scientiarum.)*

Qui conceptum entis habet et ordinem entium et scientiarum arithmeticarum, geometricarum, mechanicarum, physicarum, aliarum considerat, huius ordinis mira quadam harmonia, pulchritudine, bonitate capitur, idque eo magis, quo maiorem harum rerum cognitionem acquirit: experti sciunt! Et sic immediate homo sentit eique evidenter persuasum est ordinem entis et veri non esse detestabilem et omni odio dignum, sed esse vere bonum et rectum et mire pulchrum; immediate clarissime videt hunc ordinem non esse infernum, cuius fallacias et insidias iugi anxietate et perpetuo horrore timere debemus. Et in hoc iam cognovit et tenet principium axiologicum. Certitudo autem huius principii in nobis in dies magis firmatur et roboratur, quia novis indesinenter experientiis veritatis pulchritudo et bonitas mire commendatur.

Arg. 11. *(Ex consensu generis humani.)*

Omnes homines facultatibus suis cognoscitivis et tendentiis naturae innatis sponte sine haesitatione fidunt. Hac vere ratione principium axiologicum agnoscunt. Est igitur ex hoc consensu universali manifestum agnitionem huius principii naturae hominis, i. e. rationi, maxime convenire et hinc illud principium falsum esse non posse.

Arg. 12. *(Ex doctorum et philosophorum, praesertim scholasticorum auctoritate.)*

In argumentis moralibus pro exsistentia Dei, in immortalitate animae demonstranda, in defensione fidelitatis facultatum nostra-

rum cognoscitivarum, in exsistentia mundi contra acosmistas tuenda, in quaestionibus biologicis et in aliis plurimis semper gravissimus erat usus principii nostri. Item semper axioma erat philosophis familiare omne ens esse verum et bonum; id quod nequaquam recte diceretur, si ordinem entium universalem et essentias rerum pugna et contradictio et mendacium infestarent. — Neve dicas philosophos in usu huius principii semper supponere exsistentiam Dei iam demonstratam. Hoc enim assertum gratuitum esset et aperte falsum. Nam, ut alia taceam, philosophi et oratores passim considerationibus, quae principium axiologicum supponunt, ipsam exsistentiam Dei demonstrant, ut ex conferentiis et sermonibus quotidie audire potes. Ipsi etiam increduli, qui Deum esse negant vel dubitant, hoc principium tamquam generatim validum et certum agnoscere solent eoque saepissime vel implicite vel explicite in scientiis tum biologicis tum mechanicis tum physicis utuntur. Cf. S. Thomas, S. th. p. 1 q. 2 a. 1 ad 1.

Arg. 13. *(Ex absentia rationum in contrarium.)*

Nulla est ratio, cur opinemur principium axiologicum non esse notum per se (et abstractione facta ab exsistentia Dei), et cur homines privemus tam apta via, qua ad Dei et immortalitatis animae cognitionem perveniant, et qua tam libenter utuntur, et qua passim, ut quotidiana experientia docet, incedunt ad Dei cognitionem ascendentes. Hac etiam via scepticismi et pessimismi errores facillime vincunt et revera sic ea conficere solent. Ergo opinio ista naturae diffisa practice non est commendanda ideoque neque theoretice consulenda, quia theoria praxi consentire solet.

Obi. 1. Naturam nostram non esse essentialiter mancam et malam et detestabilem non repugnat intrinsecus, sed extrinsecus, relate ad sapientissimum videlicet Conditorem naturae humanae, qui Deus est. Ergo certitudo principii axiologici non habetur nisi exsistentia Dei supposita.

Resp. *Nego antec.* ob argumenta modo allata. — Utique essentialis rectitudo ordinis rerum est a Deo, sed cognoscitur ante Deum cognitum, sicut exsistentia mundi est a Deo, sed cognoscitur ante Deum.

Obi. 2. In mundo sunt multa mala. Ergo natura non est essentialiter recta et bona.

Resp. *Dist. antec.:* In mundo sunt mala, quae tandem serviunt bono, *conc.;* mala absoluta, quae nullo modo serviunt bono, *nego.* — Quomodo singula mala, quae observantur, bono serviant, non est nostrum ostendere. Argumenta nostra probant naturam

esse essentialiter rectam ideoque malum absolutum (i. e. malum quod ultimatim non servit bono) in mundo esse non posse. Nam si tale malum prudenter timere possemus, mundus redderetur detestabilis, omnis vitae pax et spes certa perirent. His igitur suppositis et demonstratis constat mala debere bono servire, etsi modum, quo serviunt, in particularibus casibus saepissime ignoramus. Adversarius nullo exemplo ostendere potest in mundo esse mala, quae bono non servire evidens sit. — Certum minime dicimus mundum rerum finitarum exsistentium esse omnino optimum neque posse esse meliorem, sed eum non esse simpliciter detestabilem. De optimismo cf. thes. 25 schol. 1. — Per transennam ad plenam principii nostri illustrationem hic notamus, quod, si aliqua natura rationalis sine sua personali culpa gravi ad perfectam (materialiter consideratam) beatitudinem naturalem non perveniret, haec res malum absolutum constitueret et universalem ordinem rerum redderet omnino detestabilem. Unde talis res accidere non potest. De hac re cf. thesim 9. Cf. etiam Wilmers I[8] § 42 c (ubi agitur de aeterna sorte parvulorum sine baptismo decedentium).

Obi. 3. Sensus saepe nos fallunt. Ergo natura mentiri potest.

Resp. *Dist. antec.:* Sensus fallunt per se et debitis condicionibus impletis, *nego;* per accidens et debitis condicionibus non impletis, *conc.; nego conseq. et consequentiam.* — Natura tantum promittit sensus per se et sub debitis condicionibus non fallere et de his condicionibus generatim sufficiente certitudine constare posse (ita ut in casibus dubiis ab assensu nimis firmo sit abstinendum). Natura igitur non mentitur, si sensus aliquando fallunt; neque profecto sapiens quisquam contendat naturam esse omnino detestabilem, quia sensus nostri imperfectiones quasdam habent sibi adnexas, quas tamen sufficienter cavere possumus.

Obi. 4. Sunt errores invincibiles. Ergo natura non est essentialiter verax.

Resp. *Dist. antec.:* Sunt assensus absolute firmi et tamen falsi, quos, etiam diligentiori reflexione instituta, vitare vel in assensus minus absolutos et convenienter temperatos mutare non possumus, *nego;* saepe erramus in iudiciis minus deliberatis vel etiam in iudiciis deliberatis, sed minus absolutis, quin imprudentia proprie dicta committatur, *conc.; nego conseq.* — Natura nobis non promittit nunquam fore, ut ea, quae falsa sunt, probabiliora esse appareant. Neque natura ex eo, quod mens nostra non est absolute perfecta, sed defectibus quibusdam laborat,

simpliciter detestabilis redditur. Utique falsitas nunquam habere potest evidentiam plane absolutam; secus mens nostra non esset apta ad veritatem et certitudinem, et desiderium nostrum naturale et absolutum veritatis capessendae esset inane.

Obi. 5. Bonum saepe causat malum. Ergo argumentum 4. non probat.

Resp. *Dist. antec.:* malum absolutum, *nego;* malum, quod servit bono, *transm. vel subd.:* per se et positive, *nego;* per accidens, quatenus causa bonum producit, cui ulterius bonum non addit, *conc.; nego conseq.* — De modis, quibus per bonum causatur malum, cf. thes. 14, schol. II.

Obi. 6. Principio axiologico posito errorem Kantii incurrimus, qui exsistentiam Dei et alias ordinis moralis et religiosi veritates «postulatis rationis practicae», ut loquebatur, stabilire voluit.

Resp. *Nego assert.* — Explicationis gratia addo: Kant non erravit in eo, quod exsistentiam Dei desideriis sive postulatis naturae nostrae probari posse docebat, sed quia postulata illa practica male definivit (autonomiam rationis proclamando), et quia per aliquam idearum confusionem putabat tales probationes morales valorem theoreticum et scientificum non habere, sed gignere nescio quem assensum caecum. Quam confusionem etiam apud modernistas nostros invenies ex Kantio haustam. — De figmento sensus caeci vide statim postea § 4 (probatur n. 6 et 10).

Obi. 7. Profecto, quod volumus, credimus libenter. At philosophicum non est aliquid ideo verum existimare, quia desideramus, ut verum sit. Id autem agit, qui principio utitur axiologico.

Resp. Philosophicum non est, aliquid verum existimare ideo, quia, ut verum sit, desideras pro opportunitate et desiderio *arbitrario, conc.;* aliquid verum existimare ideo, quia desiderio *naturali et absoluto* natura humana veritatem postulat, ita ut generatim natura humana valore careat et ordo rerum essentialiter detestabilis sit, illo postulato non expleto, *nego; contrad. min.*

Obi. 8. Nihil magis desideramus quam continuum et perpetuum progressum. Atqui hoc desiderium ex natura sua in aeternum non satiatur aut plene impletur. Ergo falsum est desideria naturalia hominis per se semper satiari.

Resp. Quaeri solet pro condicionibus personae quaerentis progressus, qui est *ad tempus,* non desiderio absoluto et per

modum finis ultimi, sed tamquam via et praeparatio et medium ad aliquem finem tandem a nobis et aliis hominibus consequendum, nempe ad beatitudinem, *conc.;* semper et ab omnibus prorsus hominibus desideratur progressus *aeternus,* qui fine possibili et scopo assequendo caret, qui nunquam nos contentos et beatos esse sinit, et qui nihil est quam intolerabilis fames aeterna chimaeram caeco conatu sectans, *nego.* Profecto quaerimus ultimatim fruitionem boni summi et nobilissimi, supra quod non est altius bonum, perpetuam, statui nostro convenientem et plene satisfacientem, sine novis studiis et anxietatibus securam et tranquillam, non perpetuam et imprudentem curam boni chimaerici, cui possideri repugnat. Summo bono perpetua mentis et voluntatis activitate tranquille et pacate frui, non aeternis curis torqueri volumus.

Obi. 9. Multa desideria innata non implentur. V. gr. homines et bruta naturaliter mortem fugiunt et tamen moriuntur. Ergo in argumentis 3. et 7.—9. falso asseritur desideria innata debere impleri; et sic haec saltem argumenta sunt inefficacia.

Resp. Ne id quidem concedi potest. Scilicet in illis argumentis sive illustrationibus nequaquam supponimus omnia desideria naturalia necessario impleri, sed loquimur tantum de desideriis animae rationalis naturalibus et absolutis, i. e. de desideriis, quibus non impletis ordo entis universalis redderetur absolute detestabilis, et in quibus, si non implerentur, specialissima quaedam et gravissima et manifestissima inconvenientia et turpitudo cerneretur. Itaque, si in argumentationibus nostris de desideriis necessario implendis agimus, desideria intelligimus, quae has tres condiciones implent. 1. Debet esse desiderium *naturae rationalis.* Nam si desideria sive tendentiae innatae alicuius naturae irrationalis non implerentur, propterea ordo rerum non est crudelis vel absolute malus et detestabilis. Nempe in has creaturas crudelitas non committitur. Sunt enim miseriae proprie dictae incapaces, cum conscientia sui et reflexione propria et perfecta careant. Similiter contra bruta et irrationalia mendacium vel infidelitas committi nequit. Denique natura irrationalis non fertur ad hoc, ut desideria vel tendentiae eius semper et universaliter, sed tantum ut saepe vel generatim impleantur; sola enim natura intellectualis in universalia et in res secundum earum universalitatem tendit. Et sic nullum inconveniens est in hoc, si illa desideria interdum non impleantur. — 2. Debet esse desiderium *naturale,* non mero arbitrio elicitum, i. e. debet esse

desiderium, in quod occasione data nos et omnes homines sponte et ex instinctu naturae erumpere solemus. Nullum enim inconveniens est in hoc, si desideria arbitraria aliquando non implentur. — 3. Debet esse desiderium *absolutum,* i. e., quo non impleto quiescere et contenti esse non possumus. Neque igitur agi debet de bonis, quae alio bono sufficienter compensari possunt; haec enim bona natura nostra non desiderat absolute. Sic desiderium absolutum mortis fugiendae non habemus, quia amissio vitae praesentis bonis futurae vitae abunde compensatur. — Praeterea notandum est, quod, si agitur de bono, quod virtutis praemium est, velut beatitudo, hoc desiderium non omnino semper impletur, sed tantum *per se,* si scil. culpa hominis non impedit. Sic iam omnis difficultas cessat. Neque enim natura et recta ratio et rectitudo essentialis ordinis rerum aliud quid postulat.

Nota. 1. Ad doctrinae complementum, quamvis ad usus theodiceae sit minus necessarium, addimus, quod etiam tendentiae naturales rerum irrationalium, ut brutorum, plantarum, anorganicorum, implentur, sed tantum *generatim,* non semper. Non debent semper impleri, quia, ut diximus, nulla committitur crudelitas et nulla infidelitas, si non implentur, et quia revera tendentia naturalis universalis non adest. Generatim tamen, etsi non semper, hae tendentiae impleri debent, ne sint otiosae et inutiles et ne ordo universalis sanam rationem et leges prudentiae laedat. Sic enim ille ordo redderetur omnino detestabilis. Ergo etiam tendentiae naturales brutorum generatim et secundum mensuram ordini rerum convenientem implentur. V. gr. bruta in periculis mortem saepe efficaciter declinant et sic generatim vitam satis prolongant in ea mensura, quam ordo rerum exigit, et desiderium mortis fugiendae, ut est regno brutorum proprium, satis impletur.

2. Cavendum est, ne principium axiologicum confundatur cum principio, quod desideria naturalia impleri possunt, quamvis haec duo principia sint affinia. Nimirum desideria naturalia non implentur necessario, nisi quando et in quantum ordo entis universalis esset absolute detestabilis, si tale desiderium non impleretur vel posset non impleri. Quare in singulis casibus diligenter videndum est, num in aliquo desiderio, quod quis appellat naturale, condicio illa impleatur, ne argumentatio evadat minus solida.

§ 4. De modernismo.

ASSERTUM. Modernistarum doctrina agnostica de ortu et valore cognitionis, quam de Deo et de rebus religiosis habemus, sanae rationi contradicit.

Stat. quaest. 1. Modernismus est systema *agnosticum*. Dogma scilicet eius fundamentale est agnosticismus rerum, quae sensum transcendunt, et praecipue agnosticismus rerum religiosarum sive rerum, quae Deum spectant. Nihil, inquiunt modernistae, mens humana cognoscere potest praeter mundum visibilem extra nos et phaenomena conscientiae, quae eveniunt intra nos. De Deo igitur nihil cognoscere possumus: neque utrum sit necne, neque quomodo sit. Neque miraculis exsistentiam Dei vel revelationis divinae nobis factae cognoscere vel demonstrare possumus. Deum, inquiunt, non cognoscimus «scientifice» ope principii causalitatis ex rebus, quas creavit, neque historice tamquam «personam historicam» ex rebus, quas miraculose inter homines gessit.

2. Quae cum ita sint, Deus pro homine scientifico, ut pro physico vel chimico, vel pro homine historico plane non exsistit; scientia, inquiunt, et historia necessario sunt atheae; scientia Deum et religionem non curat, neque ex altera parte religio scientiam. Supernaturalia illa et divina et cum his alia multa, quae religio rebus historicis adnectit, historicus eliminare debet tamquam mysticismos vel transfigurationes vel defigurationes. In Christo Domino historicus non agnoscit nisi purum hominem; naturam divinam, quam fides in ipso videt, historicus tollit tamquam mysticismum, qui divina rebus humanis affingit. Similiter miracula Christi, resurrectio a mortuis, ascensus in coelum et his similia removentur tamquam transfigurationes sive exaggerationes, quibus religio res naturales supra veras earum condiciones elevat, ut aptior sint materia ad formam divinam induendam, quam fides est introductura. Item innumera, quae de actis et sermonibus Christi referuntur, delenda sunt tamquam defigurationes, quae ingenio, statui, educationi Iesu necnon loco et tempori, quibus vixit, minime respondent;

religio enim veritatem rerum defigurare solet, quia res religiosae a condicionibus loci et temporis eximuntur.

3. Iam vero, si mens nostra nihil cognoscit divinum, nihil religiosum, quomodo tandem in genere humano oritur religio? Quem nodum modernistae ut solvant, principio suo agnostico, quod est negativum, tamquam secundum systematis fundamentum superaddunt principium positivum immanentismi sive «immanentiae vitalis». Hoc principio statuitur praeter mentem in nobis esse «sensum religiosum», qui immanens est et vitalis, et ex hoc sensu ideam Dei oriri et religionem. Sensui nimirum religioso immanentia propria est, quia, ut iam diximus, idea Dei non methodo scientifica vel historica extra nos ex mundo hauritur, ideoque cum sensu religioso, qui eam gignit, ex sola intima et nobis immanente essentia animae derivanda est; neque vitalitas illi sensui deesse potest, cum religio, quam generat, sit functio vitalis. Obiectum igitur sensus religiosi est Deus sive «Incognoscibile»; Deus enim, ut diximus, incognoscibilis est et mente nostra non invenitur; solo «sensu religioso» creditur. Sensus religiosus caecus est et sine evidentia; huius sensus testimonio modernista ardenter et firmiter credit, quin cognoscat testem esse veracem vel ducem fidelem.

4. Porro omne, inquiunt, phaenomenon vel exercitium vitale ex indigentia quadam nascitur. Itaque sensus quoque religiosus sive sensus Dei ex «indigentia Dei» quadam repetendus est. Haec indigentia Dei proxime non est nisi in «subconscientia». Variis tamen de causis effici potest, ut in conscientiam intret, v. gr. ostensis magnis et insolitis naturae phaenomenis. Praecipue id fit, si personam offendimus eminentem et sensu religioso validissimo praeditam, quales erant v. gr. Iesus Nazarenus et Paulus Tarsensis. Tunc igitur indigentia religiosa ad praesentiam illius Incognoscibilis, quod cum eiusmodi phaenomenis vel personis speciali ratione coniunctum esse aiunt, sensum quendam in animo ad religionem prono gignit vel commovet, quo «Deus» sive Incognoscibile «nobis sistitur», quamvis ab initio modo valde confuso et indistincto. Hic sensus reli-

giosus, ita illi, est «Fides» divina, quam sancti Patres celebrant; idem est «Revelatio», quam ad fidem necessariam esse concilia definiverunt. Quomodo enim fides divina non erit ille sensus Dei, cum Deum habeat pro obiecto et auctore? et quomodo non est dicendus revelatio, cum per eum Deus se homini sistat, manifestet, revelet?

5. Indolem illius sensus religiosi modernistae variis modis declarare moliuntur. Est, inquiunt, «intuitus» quidam «cordis»; est «experientia» («Erlebnis», ut loqui hodie solent in Germania) quaedam eaque rationali qualibet experientia praestantior; per eum «homo ipsam sine medio Dei realitatem attingit tantamque de Dei exsistentia haurit persuasionem deque Dei tum intra tum extra hominem actione, ut persuasionem omnem, quae ex scientia peti possit, longe antecellat» (Denzinger, Enchirid. n. 2081). — At frustra conantur. Sensus ille religiosus et caeca eius de Deo certitudo venenis contradictionum torquetur intestinis neque ulla verbositate dilucidari potest.

6. Ulterius diligenter perpendendum est, quod sensus ille Dei non est cognitio ideoque per eum Deus quidem se homini sistit, sed valde confuse et permixte, ut a subiecto sentiente vix et ne vix quidem secernatur. Quae cum ita se habeant, necesse est, inquiunt, ut sensus lumine intellectus «collustretur», ut Deus inde clare exsiliat. Religiosus homo, aiunt, «fidem suam cogitare» debet. In hac vero collustratione mens primo agit actu quasi instinctivo et spontaneo et rem, quam deprehendit, «formulis primigeniis» reddit, i. e. sententiis simplicibus et captui vulgi accommodatis. Deinde mens reflexe magis ac profundius operatur eloquiturque cogitata «formulis secundariis», quae illis primigeniis limatiores sunt et distinctiores. Quae secundae formulae si ecclesiae magisterio supremo sanciuntur, «dogmata» constituunt.

7. Ceterum illae formulae non sunt nisi symbola satis inadaequata obiectorum, quae sensus religiosus nobis sistit, quae unusquisque ita interpretari debet, ut ei suggerit sensus suus religiosus; hinc «dogmatum symbolismum» propugnant modernistae. Propterea omnes religiones bonae sunt et

«verae», quia unaquaeque sensui eius respondet, qui eam profitetur. — Admittendus igitur est «relativismus veritatis religiosae», immo veritatis generatim. Secundum relativistas, quibus, maxime in rebus religiosis, astipulantur modernistae, veritas alia et alia est secundum diversas condiciones, quas tenent vita et terra et cultura iudicantium. Multa quae medio aevo falsa erant, hodie sunt vera propter eminentem nostrum in cultura profectum; multa, quae apud Afros falsa sunt, verissima sunt in Europa, quia cum tractu coeli et tempestate vita, animus, mores mutantur. Formulae dogmaticae, inquiunt modernistae, veritatem absolutam non continent.

8. Ex dictis iam satis intelligis modernistas etiam profiteri «evolutionismum» saltem quoad dogmata et religionem. Vita enim hominum et cultura iugiter evolvuntur. Cum hoc autem necessario cohaeret evolutio dogmatum, quia dogmata eorumque intellectus secundum dicta adaptari debent statui vitae et culturae. Formulae religiosae, inquiunt, «vivificari» debent per vitam et sensum religionis vitalem, ut religiosae reapse sint nec merus lusus intellectus, ideoque, si adaptatio ad vitam amittitur, mutari debent. Scilicet «immanentia vitalis» rei religiosae et dogmatum, quae consistit in adaptatione eorum ad sensum immanentem et vitalem, semper servanda est, et ea amissa vera religiositas exstincta est. Sic igitur non raro fit, ut quae olim in religione vera erant, hodie sint falsa et vice versa. Haec vero evolutio et mutatio magis cernitur in formulis secundariis, quas diximus, quam in primigeniis, quia hae sunt explicationes sensus religiosi magis naturales et minus artificiosae ideoque stabiliores et minus variabiles. Quamquam etiam formulae primigeniae et ipse sensus religiosus sensim et lentius evolvantur. Per hanc igitur mirabilem evolutionem cum progressu culturae formulae dogmaticae oriuntur semper complicatiores et sublimiores, et intellectus earum semper fit altior; immo, ut diximus, haud raro dogmata in contrarium sensum inflectuntur.

9. Modernismum profitentur v. gr. Loisy, Le Roy, Tyrrell. Asseclarum modernismi in Germania nomina dat Anton Gisler, Der Modernismus (1912) 650.

Prob. Qui attente haec modernistarum placita legit, facile, ni fallor, videt haec non esse panem, quo mens nostra veritatem esuriens nutriatur. Nihilominus particularia quaedam eaque pauca afferemus, ulteriora, quae innumera contra eos dici possunt, omittentes, praesertim quia plurima ex aliis operis nostri partibus facillime colligi possunt.

1. Modernistae omnes religiones praecipiunt esse aeque veras, quamvis sibi contradicant; quod hodie verum est, cras falsum esse posse. Id, ni fallor, minus sapienter loquuntur. Profecto quinarius nunquam in aeternum erit par; nunquam verum erit Hannibalem non exstitisse; principium contradictionis nunquam fiet falsum; factum nunquam fiet infectum, verum nunquam falsum.

Nos esse infallibiliter certos veritatem mutari non posse factum est, quod unicuique conscientia propria testatur. Neque de hac re longior disputatio instruenda est. Qui contendit aliquid esse verum et tamen falsum, v. gr. Hannibalem exstitisse et tamen secundum verum iudicium multorum non exstitisse, non est amplius instruendus, sed scepsi suae relinquendus, quia ratione uti non vult. Ulteriora de veritatis mutabilitate invenies apud logicos, ubi de relativismo praecipiunt (cf. Frick, Logica[5] n. 255 sqq.).

2. Modernistae opinantur hominem non posse cognoscere Deum et suprasensibilia, quia omnis cognitio nostra a sensibus incipit et ex consideratione corporum mundanorum hauritur. Quae ratio parum efficax esse videtur.

Nam a) ex corporibus haurimus conceptus etiam generaliores et generalissimos, ut entis, substantiae, agentis etc., qui sensibilibus et suprasensibilibus communes sunt. Secundum hos igitur conceptus spiritualia et Deum bene cognoscere possumus.

b) Ex conceptibus, quos suppeditant corpora et sensus, negatione et generalisatione et combinatione novos conceptus formamus, ut aseitatis, infinitatis, simplicitatis, aeternitatis, omnipotentiae, quos Deo iure applicamus, immo qui saepe soli Deo tribui possunt. Qua de re satis dictum est supra p. I, § 1 III.

c) Mens nostra, etsi a sensibus vel corporibus excitari debet, ut operari incipiat, tamen sic excitata non sola corpora cognoscit, sed etiam ipsam intellectionem suam et facultatem cognoscitivam et ipsam animam, quae est subiectum cognitionum, insuper actus voluntatis et multa alia his similia, quae sunt omnino spiritualia. Et secundum conceptus sic comparatos Deus bene cognoscitur, v. gr. ut intellectu et omniscientia praeditus, ut liber, iustus, infinite sanctus, beatus e. i. p.

d) Quid prohibet, quominus spiritualia et Deus in rebus corporeis tamquam in vestigiis et speculis manifestative contineantur, ut sic corpora contemplantes in iis Dei vestigia et similitudines et ipsum Deum cognoscamus? Nonne in horologio artifex et sapientia eius manifestative continentur, ut viso horologio absoluta certitudine deprehendas aliquam sapientiam spiritualem, a qua profectum est? — Et revera consideratis corporibus huius mundi Deum cognoscimus tamquam eorum causam efficientem, exemplarem, finalem. Quamquam, ut diximus, eundem alia quoque via cognoscere possumus, nempe tamquam causam animae nostrae et totius vitae nostrae spiritualis.

e) Contra factum non valet disputatio. Multa spiritualia cognoscimus, ergo etiam cognoscere possumus. Et si forsan quis non capit, quomodo ea cognoscimus, non est propterea ei ius negare, quia ea cognoscimus. Cognoscimus v. gr. veritatem iudiciorum nostrorum sive rerum metaphysicarum, mathematicarum, physicarum, de quibus iudicamus; atqui veritas profecto non est res corporea, sed spiritualis. — Conceptus nostri scientifici fere omnes sunt universales. Atqui conceptus universalis suprasensibilis est neque ut talis in mundo corporeo neque per experientiam quandam habetur. Ergo sane suprasensibilia et spiritualia cognoscimus. — Immo nihil plane cognoscimus, nisi per animam nostram forma quadam suprasensibili et spirituali induitur et esse quoddam intelligibile acquirit, secundum quod ipsum vel notae eius universalitatem habent et veritatem et certitudinem aeternam. Ergo cum corporibus spiritualia quoque intelligimus. — Denique si modernista negat nos Deum et

spiritualia cognoscere, eo ipso ostendit se conceptum Dei et rerum suprasensibilium habere. Secus enim verba eius sensu carerent et loqueretur, quin sciret, quid loqueretur.

3. Modernistae principium causalitatis de solis corporibus valere statuunt, in disputationibus de Deo et iis, quae sunt supra sensum, nullum esse eius usum. Id ne eis concedatur, ratio interdicit. Profecto, si mundus aliquando non erat. ex nihilo ab aliqua causa creari debuit et hic creator Deus est. Quid contra huius discursus et aliorum similium evidentiam edictum illud arbitrarium efficere potest, quod principium causalitatis in sermonibus de Deo adhibere vetat? — Revera in conceptione principii causalitatis, prout illud communi hominum mente edicitur, nihil habetur speciale de Deo vel angelo vel corpore, sed universalissime, abstractione facta ab omni entium differentia, propter evidentiae lumen et summam eius auctoritatem simpliciter ponitur. «Quidquid exsistere incipit, causam sui efficientem habet», vel «Quidquid contingenter exsistit, causam sui efficientem habet». Quare qui dicit hoc principium valere tantum de causis corporeis earumque effectibus, non de causis suprasensibilibus, aeque sapienter loquitur quam is, qui contendit valere tantum de prunis, non de piris. Forma principii, ut a mente communi et ab evidentia naturali proponitur, nullam dat distinctioni ansam. Principium aut ubique valet aut nullibi; atqui non nullibi; ergo ubique.

4. Modernistarum systema consequentiam non satis tenet internam. Dicunt v. gr. historicum ut talem negare debere resurrectionem Domini vel Lazari suscitationem, quia eventus sunt supernaturales; i. e. quia eventus sunt, qui naturaliter evenire non possunt, sed quibus admissis Dei interventus et exsistentia sequeretur. Unde igitur scit historicus modernista nullos esse posse eventus, ex quibus exsistentia Dei sequeretur? Respondet, quia in sensibili suprasensibile manifestative contineri nequit. Verum in hoc sibi ipsi contradicunt. Modo concedebant ex resurrectione Christi sequi exsistentiam Dei et ob hanc praecise rationem eam negarunt. Resurrectio Domini vel Lazari suscitatio certe esset factum sensibile; oculis enim cernitur Lazarus heri

mortuus et hodie vivus. Ergo bene cogitari possunt facta sensibilia, ex quibus suprasensibilia et speciatim exsistentia Dei sequeretur.

5. Etiam in aliis modernistarum placita non satis cohaerent. Tamquam agnostici praecipiunt: «Pro viro historico possibile est Deum non exsistere.» Ex hoc concludunt: «Pro viro historico Deus non exsistit.» Haec conclusio non valet, nisi historicus certus est Deum non exsistere. Si enim Deus forsan exsisteret, historicus, ut per se patet, huius possibilitatis rationem deberet habere. Itaque propositionem: «Pro viro historico possibile est Deum non exsistere», practice et, quin huius rei conscientiam habeant, in hanc mutant: «Pro viro historico certum est Deum non exsistere.» Qua in re aperte contra regulas logicae gravissime peccant. Hoc modernistarum peccatum logicum carpit encyclica «Pascendi Dominici gregis» (Denz., Enchirid. 2073). — Ergo modernistae practice tenent: «Historico certum est Deum non exsistere.» Et secundum hoc corrigendum est illud aliud, quod docere solent: «Historicus nescit, utrum Deus sit necne»; i. e. hoc assertum delendum est tamquam deceptio, qua seipsos modernistae fallunt. Modernistae igitur, si rem attente consideras, in veritate non sunt agnostici, sed athei resoluti et aperti. Secundum ipsos rationi et scientiae humanae practice certum est Deum non exsistere.

6. Sensus religiosus, quem modernistae fingunt, ad praxim plane inutilis est et ad finem, quem ei praestituunt, nimirum ad religionem inter homines conservandam prorsus inefficax. Reiiciendus igitur est, quia non praestat id, quod adversariis fatentibus praestare deberet. Nimirum mens modernistica, ut modo vidimus, practice certa est Deum non exsistere. Quid igitur coram illa persuasione sibi vult ille sensus religiosus caecus et omnis genuinae veritatis expers et omni vi persuasionis vere prudentis gignendae destitutus? Homo ratione regitur. Iis, quae ratione non probantur eique contradicunt, influxum ad vitae actiones disponendas concedere non potest. Sensum igitur illum caecum et rationi obloquentem non curabit neque curare debet, sed, si prudens

esse vult, eum omnino non audiet et pro viribus tamquam pacis et concordiae internae inimicum suffocabit. — Sensus igitur ille religiosus religionem salvare non poterit, sed modernismus necessario omnem religionem tollit et sic fundamenta prosperitatis et exsistentiae humanae destruit. Deposito, ut prudenter fieri debet, sensu illo caeco modernismus in atheismum transit nudum et rudem.

7. Modernistae sensus religiosi esse asserunt, ut Deum manifestet, revelet, testetur; addunt hunc testem nihil scire et omnis evidentiae lumine prorsus carere. Haec duo inter se contradicunt. Testis, ut fidem faciat, veracitatem suam probare debet, i. e. constare debet, saltem plus minusve probabiliter, testem veritatem scire vel continere eamque satis sincere manifestare. Ipsi Deo non credimus mysterium ss. Trinitatis, nisi postquam vel propria inquisitione vel testimonio hominum fide dignorum Deum exsistere et esse omniscium et absolute veracem et hoc mysterium revelasse cognovimus. Et ut ad fidem improprie dictam transeam, testimonio mundi de Deo non credimus, nisi quia mundum vestigia Dei continere et haec vestigia nobis clare et sincere proposita esse videmus. Fides, quae non nititur scientia et veracitate testis certo vel plus minusve probabiliter cognita, non tantum stulta est et homine indigna, sed etiam psychologice impossibilis. Homo assensum veri nominis sive affirmantem sive negantem dare nequit ullum nisi ob rationem aliquam cognitam, nullam regulam actionum suarum eligere potest nisi aliqua ratione cognitam et aliqua evidentia probatam. In omni assensu nostro et in admissione cuiusvis regulae actionum nostrarum necessitate psychologica evidentia aliqua intervenit: sive certitudinis sive probabilitatis saltem apparentis; sive interna sive externa (in fide); sive per modum motivi formalis sive, uti potissimum fit in fide theologica, per modum condicionis. Illa «fides» modernistica actiones nostras liberas regulans, quae omni lumine evidentiae tum in sensu religioso testificante tum in mente sensum religiosum diiudicante caret, omnino concipi nequit, conceptu scilicet vere uno et cohaerente. — Sensus caecus homini rationali suprema agendi ratio esse

nequit. Supra sensum adesse debet ratio, quae verum sensum a falso discernere potest, et quam primo loco in agendo sequimur.

8. Mens nostra, aiunt modernistae, sensum religiosum «collustrat» et interpretatur. Rem miram et impossibilem! Mens nostra conceptum Dei non habet neque acquirere potest, quia nulla ratione ad suprasensibilia ascendere valet. Itaque sensum Dei, qui est in nobis, non magis explicare vel collustrare potest, quam oculus sonos. — Praeterea: Quid tandem sensus religiosus menti offert collustrandum? Mens, cuius operatio omnis conceptibus absolvitur, nihil explicare vel collustrare potest, nisi quod est cognitio, ut textus libri ab auctore conceptus, vel cognoscibile, ut structura alicuius organismi. Sensus autem Dei, qui est in nobis, non est «cognitio» (id enim modernistae expresse inculcant), et Deus, qui per sensum nescio quo modo se «nobis sistit», menti nostrae absolute est «incognoscibilis». Nullum igitur adest obiectum collustrationis mentalis capax. — Itaque in mente non est facultas, quae collustret, et in sensu non est obiectum, quod collustretur. Quomodo igitur fiet collustratio?

9. Deus, inquiunt modernistae, nobis est absolute incognoscibilis. «Incognoscibile» absolute: quid est hoc? Nonne Deus aut est aut non est, aut omniscius est aut non omniscius? En iam plura de Deo cognovi neque est absolute incognoscibilis. Ens absolute incognoscibile chimaericum est, immo, si ita loqui fas est, plus quam chimaericum, quia chimaera quoque cognoscibilis est tamquam chimaera, etsi non conceptu vere uno et cohaerente. Haec enim est mentis nostrae a Deo summo ad imaginem suam creatae amplitudo et dignitas, ut aliquo modo ad omnia plane extendatur, quae sub ratione entis sive realis sive rationis cadunt. Nihil vero est, quod sub hac ratione in Deo supremo fundata non contineatur; ipsum quoque nihilum est ens rationis. Ens est universalissimum, neque fines habet, ut extra eos aliquid esse possit; si fingis aliquid esse extra, eo ipso dicis et probas esse intra, sicut modernistae eo ipso, quod dicunt, Deum esse incognoscibilem, affirmant

et probant eum esse aliqualiter cognoscibilem. Itaque omne ens reale sive rationis aliquo demum modo a nobis cognosci potest: conceptu positivo vel negativo, conceptu proprio vel analogo, conceptu multum inadaequato vel magis adaequato, conceptu vere uno vel conceptuum plurium iuxtapositione magis externa. Ipsum mysterium ss. Trinitatis non est menti nostrae absolute incognoscibile. Multa enim de eo ratio naturalis cognoscit, v. gr. haec: Deus aut est trinus aut non trinus; si sunt in divinis Pater et Filius, certe non sunt causati. Pauca principia, quae de illo mysterio Deus nobis revelavit, theologi ratione naturali utentes ad amplissimum de Trinitate tractatum longo conclusionum theologicarum agmine evolverunt. Ergo etiam sine revelatione, absolute loquendo, ratio cognoscere potuit, quod, si ista principia ponantur, omnes istae conclusiones sequantur; quae est cognitio haud spernenda. Utique huius mysterii exsistentia vel possibilitas in libro naturae non sunt scriptae ideoque a mente nostra mediis naturalibus cognosci nequeunt. At in libro omniscientiae divinae scribuntur et a Deo nobis revelari possunt et revelatae sunt. Post revelationem sensum revelationis nobis propositae intelligere et trinitatis exsistentiam propter auctoritatem Dei nobis manifestam credendo cognoscere possumus. Et sic iterum mysterium Trinitatis non potest dici absolute incognoscibile. Quod enim revelari potest, non est absolute incognoscibile; cognosci enim potest, per revelationem scilicet. — Itaque non sunt audiendi modernistae, quando statuunt Deum et supra-sensibilia non esse menti nostrae cognoscibilia et ob hanc absolutam incognoscibilitatem argumenta pro exsistentia Dei debere esse invalida.

10. Caput praecipuum systematis modernistici est sensus Dei caecus. At sensus Dei, si in nobis est, caecus esse vel manere non potest. Etiamsi ille sensus proxime quidem quasi caecus esset neque statim ratione verificari posset, tamen mens paulo longius et diligentius rem considerans illam caecitatem facile sanaret et sensum in persuasionem claram et scientificam de Dei exsistentia converteret. Nimirum si in nobis est sensus naturalis exsistentiae Dei, i. e. si

natura ad persuasionem de exsistentia Dei vehementer sollicitat et quasi irresistibiliter urget, Deus sine dubio exsistit. Nam in rebus fundamentalibus, a quibus vitae conservatio, conveniens evolutio, valor, felicitas dependent, natura nos ad errorem urgere vel pellere non potest; constat ex iis, quae de principio axiologico disputavimus. Neque igitur esse potest sensus Dei naturaliter hominibus communis, qui omnino caecus est neque semen scientificae de Dei exsistentia persuasionis in se continet.

Deinde mens attentius inquirens cito videret sensum, qui proxime videtur caecus, revera in ratione esse optime fundatum. Nimirum ille sensus nihil aliud est, quam cognitio Dei minus evoluta et obscurior, quae in nobis facillime gignitur; nihil aliud est, quam cognitio, quod homo tamquam ens contingens et finitum essentialiter dependet a Deo necessario et aeterno et summo bono. — Itaque secundum eam quam modo dedimus explicationem in nobis revera est sensus Dei isque acerrimus, neque tamen sensus modernisticus, i. e. non sensus, qui omni lumine rationali caret, et multo minus sensus, qui rationi contradicit. Hic Dei sensus rationalis potissima quaedam ratio est, cur persuasio de exsistentia supremi numinis apud omnes homines vigeat.

11. Denique modernistas remittimus ad argumenta, quibus exsistentia Dei demonstratur (p. 2 § 1—11). Philosophia sana de facto exsistentiam Dei efficaciter demonstrat; ergo demonstrari potest. Res contingentes huius mundi, quae hanc vel illam formam per se habere possunt, supremam quandam libertatem revelant, quae esse eorum, praecise ut nunc est, elegit et determinavit. Ordo mirabilis mundi sine ullo dubio architectum sapientem supponit. Sine persuasione de Dei exsistentia ordo moralis et societas humana ad longiora tempora stare non possunt, deest vitae humanae valor verus et finis conveniens; haec igitur persuasio falsa esse non potest.

Schol. Modernismus nihil est, quam germen philosophiae Kantianae; est, ut verissime auctor Gallus scripsit: «un passage de la nuée Kantienne sur l'horizon de la théologie» [apud Gisler, Der Modernismus (1912) 330]. Kant

quoque insufficientiam rationis in rebus religiosis (vel potius ad omnem veritatem et certitudinem genuinam) proclamabat et argumenta pro exsistentia Dei admittere nolebat. Caecus sensus religiosus apud modernistas respondet caecis postulatis rationis practicae apud Kantium. Etiam Kant dictitabat omnes religiones esse eiusdem «valoris» et iugiter mutari «valore eis proprio retento». Et revera quid ei, qui Deum fugere vult, contra tantam multitudinem gravissimorum pro Dei exsistentia argumentorum relinquitur, quam ut rationem suam rebus in religiosis omnino deficere declaret? Quid isti homini religionis per genus humanum propagatio universalis aliud esse potest, quam sensus caecus, postulatum arbitrarium, somnium phantasticum? Profecto novum et grave pro Dei exsistentia argumentum inde sumi potest, quod athei, ut in suo sensu stare possint, declarare coguntur mentem suam deficere, ut sic verificetur illud: «Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus» (Ps. 13, 1)[1].

§ 5. De argumento ontologico.

ASSERTUM. Exsistentia Dei demonstrari nequit a simultaneo sive quasi a priori sive argumento ontologico.

Stat. quaest. 1. Demonstratio duplex distingui solet. Alia est a priori, quae procedit ab eo, quod est in ordine ontologico prius, ad id, quod est posterius. Hac ratione effectus demonstratur per causam, ut ex motu lunae defectus solis. Aliquando etiam per praedicatum utcumque obiective prius et saepe non realiter distinctum demonstratur aliud posterius, e. gr. ex essentia proprietas, ut ex rationalitate facultas loquendi. — Alia est demonstratio a posteriori, quando conclusio ab eo, quod est ontologice posterius, fit

[1] Cf. Pii X. Enc. Pascendi Dominici gregis 7. Sept. 1907; Joseph Müller, Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. [in: Zeitschr. für kath. Theol. XXXII (1908) 100]; Anton Gisler, Der Modernismus (1912); Julius Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus (1922); C. Carbone, De modernistarum doctrinis (Romae 1909); Léonce de Grandmaison, Une nouvelle crise moderniste est-elle possible? (in: Études, 20. Sept. 1923, 641).

ad id, quod est prius, velut cum demonstratur causa ex effectu vel ex proprietate essentia.

Nota. Alio nomine demonstratio a priori aliquando appellatur demonstratio «propter quid», et ea quae est a posteriori appellatur «quia» (S. Thom., S. th. p. 1 q. 2 a. 2).

2. Cum Deus sit prima causa, eius exsistentia a priori physico demonstrari non potest. Neque enim Dei ulla est causa, a qua argumentum procedere possit, sed potius Deus est causa omnium, quae sunt extra ipsum. Neque magis a priori metaphysico argumentum ad Dei exsistentiam sumitur. Nimirum summa Dei simplicitas et attributorum identitas efficit, ut praedicata divina non sint proprie loquendo alterum altero prius, et sic omnis demonstratio, qua unum attributum Dei ex alio infertur potius est a simultaneo. Ergo si ex essentia Dei eius exsistentia demonstratur, hoc non est a priori, sed a simultaneo.

3. Age iam, quidam philosophi ex sola analysi conceptus Dei, quem habemus, eiusdem exsistentiam a nobis recte derivari autumarunt. Quae demonstratio esset ab essentia ad exsistentiam. Nunc cum in creaturis essentia et eius possibilitas sit exsistentia prior, illud argumentum videtur esse a priori. Verum quoniam in Deo essentia est ipsa actualitas et exsistentia, discursus non est vere a priori, sed apparenter et quasi a priori vel potius a simultaneo. Ex dictis intelligis, quid sibi velit illa quaestio apud philosophos sollemnis: «Num Deum esse sit demonstrabile quasi a priori vel a simultaneo.»

Idem argumentum, de quo quaerimus, appellatur etiam ontologicum sive ex ratione entis (supremi) petitum, quia ex conceptu entis supremi eiusdem exsistentiam derivare conatur.

4. Argumentum aliquod ontologicum primus disertis verbis proposuit S. Anselmus Cantuarensis. Scholastici communiter illud reiecerunt; sed Scotus argumento nonnihil favet. Postea Cartesius et Leibnitius similia argumenta tentarunt [1].

---

[1] Kant asseruit omnia argumenta pro exsistentia Dei, quae scholastici afferunt, ad argumentum ontologicum reduci ideoque invalida

Prob. Assertum patet ex refutatione variarum formarum, sub quibus argumentum ontologicum proponitur.

Obi. 1. (Ad modum S. Anselmi.) Deus est ens, quo maius cogitari nequit. Atqui ens, quo maius cogitari nequit, exsistit in re. Ergo Deus exsistit.

Resp. *Conc. mai., dist. min.:* Tale ens concipitur exsistere in re, *conc.;* exsistit in re, *pet. prob.*

Inst. Si illud ens esset in solo intellectu et tamen necessario conciperetur esse et in re, ipsa evidentia nos falleret.

Resp. *Dist.:* Si illud ens esset in solo intellectu et necessario iudicaremus illud in re exsistere, evidentia nos falleret, *conc.;* si illud ens est in solo intellectu et iudicamus illud, si exsistat, vi essentiae sive necessario exsistere, evidentia nos fallit, *nego.* — Revera autem non necessario iudicamus illud ens exsistere; sed iudicamus illud ens non posse concipi, quin exsistentia concipiatur ut constitutivum eius ideale, neque exsistere posse, quin exsistentia sit constitutivum eius reale.

Obi. 2. (Ad modum S. Anselmi.) Quod non est, potest cogitari non esse. Atqui ens perfectissimum non potest cogitari non esse. Ergo est.

---

esse, sicut ipsum argumentum ontologicum. Nimirum, inquit, scholastici infinitatem Dei probant dicendo: «Ens a se debet esse realissimum»; et hoc est idem, quod dicit s. Anselmus: «Ens realissimum debet esse a se vel debet exsistere.» — Utique si exsistentiam entis a se iam demonstratam supponimus, sequitur, quod ens a se exsistit realissimum. Similiter, si exsistentiam entis realissimi iam demonstratam supponimus, eo ipso constat ens realissimum exsistere et quidem tamquam ens a se; at quamdiu non constat conceptum entis realissimi non esse tantum a mente nostra confictum, vel hoc ens obiective et independenter a mente nostra habere in se realitatem et possibilitatem, tamdiu ille conceptus a nobis confictus non probat exsistentiam illius essentiae confictae. Scholastici vero, quando ex aseitate infinitatem demonstrant, exsistentiam entis a se non gratis supponunt, sed eam prius accurate demonstrant. Assertum igitur Kantii minime verum esse invenitur. — Insuper infinitatem Dei scholastici non ex sola aseitate probant, sed etiam multis aliis argumentis eam demonstrant. — Cf. Dr. Christian Schreiber (Bischof von Meißen), Kant und die Gottesbeweise (Dresden 1922); August Deneffe S. J., Kant und die kath. Wahrheit (Freiburg 1922); Bernhard Jansen S. J., Der Kritizismus Kants (München 1925); Dr. Andreas Inauen S. J., Kantische und scholastische Einschätzung der natürl. Gotteserkenntnis (Innsbruck 1925).

Resp. *Dist. mai.:* Quod non exsistit, potest iudicari non exsistere, *conc.;* quod non exsistit, nunquam exprimitur per ideam, cuius constitutivum est exsistentia, *pet. prob.; contrad. min.*: Ens perfectissimum non potest a nobis iudicari non exsistere, *nego;* ens perfectissimum non potest concipi, quin exsistentia concipiatur tamquam constitutivum eius ideale, *conc.; pet. prob. conseq.*

Inst. *Prob. min.* quoad partem negatam. Quidquid potest iudicari esse et non esse, per initium potest cogitari esse. Atqui ens perfectissimum non potest cogitari habere initium; potest autem iudicari esse. Ergo ens perfectissimum non potest iudicari non exsistere.

Resp. *Dist. mai.:* Quod potest iudicari esse et non esse, ita ut, quando iudicatur esse, non negetur potentia ad non esse, et quando iudicatur non esse, non negetur potentia ad esse: illud per initium potest iudicari esse, *conc.;* quod potest iudicari esse et non esse, ita ut, quando iudicatur esse, negetur potentia ad non esse et ad transitum ab esse ad non esse, et quando iudicatur non esse, negetur potentia ad esse et ad transitum a non esse ad esse, illud per initium potest cogitari esse, *nego; conc. 1. part. min.; contrad. 2. part.; nego conseq. et consequentiam.*

Inst. De eadem re non possumus contradictoria praedicare. Ergo impossibile est, ut enti perfectissimo modo tribuamus potentiam ad esse, modo negemus.

Resp. *Dist. antec.:* De eadem re non possumus contradictoria praedicare, eadem manente suppositione, *conc.;* si suppositum mutatur, *nego.* Itaque bene Deo tribuimus potentiam et necessitatem exsistendi, supponentes eius conceptum esse realem; quando autem supponimus eum esse mere idealem, contraria praedicanda sunt.

Obi. 3. (Ad modum Cartesii.) Idem est dicere aliquid in alicuius rei natura sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum. Atqui exsistentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est de Deo dicere necessariam exsistentiam in eo esse sive eum exsistere.

Resp. *Dist. mai.:* Ac dicere id ipsum de ea re esse verum in ordine saltem ideali, ita ut res cum illo praedicato ideali semper concipiatur, *conc.;* ac dicere id ipsum de ea re esse verum in ordine reali, *subdist.*: Si illa res supponitur esse in ordine reali, *conc.;* si id non supponitur, *nego; conc. min. Pariter dist. conseq.:*

Verum est de Deo dicere eum necessario et vi essentiae suae exsistere, si exsistere supponitur, *conc.;* si supponitur non exsistere, *nego.*

Obi. 4. (Ad modum Leibnitii.) Deus est possibilis. Atqui si non exsisteret, non esset possibilis. Ergo Deus exsistit.

Resp. *Dist. mai.:* Deus est possibilis possibilitate ideali, quatenus notae in mente nostra nullam involvunt repugnantiam inter se, *conc.;* possibilitate reali, quae constat ex non repugnantia notarum rei conceptae simul cum ratione reali sufficiente ad exsistentiam, *pet. prob.; contrad. min.:* Deus non esset possibilis possibilitate ideali, *nego;* possibilitate reali, *conc.; pet. prob. consequentis.* — Nimirum in solo infinito reali (quod est realiter exsistens vel realiter possibile) est realis possibilitas, in infinito autem mere ideali esset possibilitas tantum idealis. Possibilitas idealis per se tantum dicit non esse impedimentum exsistentiae ex notarum pugna, non dicit adesse rationem realem et positivam, quae sufficiat ad rei exsistentiam.

Obi. 5. Possibilitas Dei, etiamsi consideratur tantum ut idealis, est veritas quaedam realis; obiective enim et realiter verum est notas conceptus Dei non involvere repugnantiam. Atqui omne verum probat exsistentiam Dei tamquam fundamenti huius veritatis. Ergo ex possibilitate Dei quantumvis mere ideali exsistentia Dei sequitur.

Resp. *Concedo totum.* At argumentum ab obiiciente propositum iam non est aprioristicum vel ontologicum, sed aposterioristicum et applicatio specialis argumenti ideologici ad conceptum Dei (de argumento ideologico postea erit sermo). Obiiciens scil. utitur principio rationis sufficientis, ut ad Deum tamquam primam Veritatem concludat; nota characteristica argumenti ontologici praecise in eo est, quod hoc principio non utitur. Deinde obiiciens non argumentatur ex possibilitate Dei qua Dei, uti fit in argumento ontologico, sed ex possibilitate Dei, ut haec possibilitas est veritas quaedam. Propterea in argumento facto pro conceptu Dei alium quemvis ponere potes, v. gr. conceptum lapidis. Valet nempe hoc argumentum: Possibilitas lapidis est veritas quaedam realis; atqui omne verum (est aliquo modo reale et) probat exsistentiam Dei tamquam fundamenti huius veritatis; ergo Deus exsistit.

PARS II.

Argumenta pro exsistentia Dei afferuntur.

§ 1. Argumentum cosmologicum.

THESIS I. Exsistere Deum tamquam ens a se inde probatur, quia non omnia entia possunt esse ab alio, sed omne ens ab alio primam rationem sui esse habet in aliquo ente a se.

Stat. quaest. 1. Ens dividitur ens a se et ens ab alio. Ens ab alio appellatur illud, quod rationem exsistentiae suae in alio habet, a quo factum est tamquam a causa. — Ens a se est illud, quod rationem exsistentiae in alio non habet, ideoque in se, ipsum igitur est sibi ratio exsistendi sufficientissima (cf. supra p. I § 3 II 1). — Itaque ens a se rationem exsistentiae suae in se habet; exsistit vi essentiae suae; exsistit quia essentia eius exigit, ut exsistat, vel quia essentiae eius repugnat non exsistere; exsistit igitur absoluta necessitate vel ita, ut omnino non possit non exsistere (cf. n. 2 b).

2. Notandae sunt iam hic proprietates quaedam entis a se.

a) Ens a se est ens *necessarium.* Secus ab alio determinari deberet, ut potius exsisteret, quam non exsisteret.

b) Ens a se est ens *intrinsecus necessarium,* quia necessitatem a se habet et non ab alio. Itaque ens a se sive ens, quod non est ab alio, rationem exsistentiae suae in seipso habet. Neque enim a se indifferens esse potest ad esse et non esse, quia tunc ab alio determinari deberet, ut potius esset quam non esset; et sic non esset ens a se.

c) Ens a se non est factum, sed *incausatum.* Nam est ens necessarium et non contingens, et solum ens contingens causam exsistendi habet. Revera ens a se non est ab alio causatum vi definitionis suae (est enim a se et non ab alio); neque est a seipso effectum, quia nihil efficit seipsum, sed

causa entis contingentis semper prior est effectu suo (supra p. I § 3 II 10).

d) Ens a se est *ab aeterno* et nullum habet initium durationis. Quod enim incipit esse, potest non exsistere; est igitur contingens. Id autem, quod est contingens, rationem, cur potius sit, quam non sit, in alio habet, ab alio igitur efficitur. Atqui ens a se non efficitur. — Has igitur dotes ens a se habet, si tamen exsistit neque impossibile est.

3. Rursus distinguitur ens necessario exsistens et ens contingens. Ens *necessarium,* ut modo diximus, est ens, quod ita exsistit, ut omnino non possit non exsistere. Ens *contingens* tale est, ut possit non exsistere; est igitur ens ab alio neque exsistere potest, quin ab aliqua causa efficiatur.

Ens necessarium est vel *intrinsecus necessarium,* si est a se et rationem sui esse in se habet, vel *extrinsecus necessarium,* si ab alio ente necessario cum necessitate et sine libertate producitur. Nullum ens exsistens est extrinsecus necessarium, i. e. ens extrinseca necessitate exsistens repugnat. Cf. schol. II.

Prob. Exsistit aliquod ens sive aliqua substantia, velut Petrus aut ego ipse aut alius homo. Hoc ens aut est a se aut ab alio, i. e. ab ente secundo. Si est a se, habemus quod volumus. Si est ab ente secundo, hoc ens secundum aut est a se aut ab ente tertio. Si est a se, thesis probata est. Si est a tertio ente, hoc tertium ens erit a se vel ab ente quarto. Et sic procedendo aut aliquando pervenitur ad ens a se aut processus instituitur in infinitum, ita ut in illa serie entium non deveniatur ad primum, sed omnia sint ab alio praecedente. Iam si pervenitur ad ens a se, thesis valet. Si vero series entium infinita esse fingitur, nihilominus praeter illam seriem debet exsistere ens a se, a quo tamquam a causa tota series pendet, et sic iterum thesis valet; hoc ultimum solum est demonstrandum.

Ostenditur, quod, quamvis illa series entium ab alio, de qua diximus, infinita esse fingatur, praeter seriem debet esse ens a se, a quo tota series causatur.

Arg. 1. Ens ab alio ex se insufficiens est ad exsistendum; secus necessario exsisteret et non ab alio causaretur. Haec insufficientia, quae singulis seriei membris propria est, toti seriei quantumvis infinitae competit. Nam haec insufficientia, qua ens iis, quae post ipsum sunt, non est ratio sufficiens exsistentiae, in eo consistit, quia id, quod esse dat, illud ab alio accepit et sic nullo modo rationem illam sufficientem constituit, quam exsistentia rerum necessario supponit. Itaque illa insufficientia tolli nequit, nisi quatenus pervenitur ad ens, quod esse dat, quin illud ab alio acceperit. Multiplicatio entium ab alio quantumvis magna nihil plane confert ad hoc, ut ratio exsistentiae habeatur sufficiens; ratio titulum insufficientiae auferens ne partialiter quidem in singulis membris invenitur. Ergo tota series entium ab alio, quantumvis fingatur esse magna, immo infinita, insufficiens est ad exsistendum; ergo extra se causam requirit, quae eam ad exsistendum determinet. Haec autem est ens a se; nam si esset ens ab alio, insufficientia non tolleretur. Cf. thes. 4, obi. 1.

Arg. 2. Ut exsistentia alicuius entis, velut Socratis, sufficienter fundata intelligatur, non satis est, ut infinite multa entia similia concipias et ea cogites per infinitam seriem aliud ab alio descendere. Sic enim omnia entia sufficienter fundata essent et exsisterent, quia semper infinite multa et infinitam eorum seriem et perpetuum eorum nexum concipere possumus. Profecto nulla esse potest ratio, cur una ex his seriebus infinitis necessitatem absolutam magis habeat, quam quaelibet alia. Exsisterent igitur v. gr. omnes species animalium possibiles ab aeterno. Quod quam falsum sit, *experientia* testatur, cum multae species animalium extinctae sint, nullae ab aeterno fuerint, multae sine dubio possibiles nunquam exstiterint.

Nota. Repugnat omnes illas series simul necessarias esse ideoque simul exsistere etiam ex eo, quia sibi saepe opponuntur.

Arg. 3. In serie causarum ex ordine sibi subordinatarum prima sola est agens principale et proprie ac vere *id, quod* causat. Quaelibet causa intermedia est potius in-

strumentum sive *id, quo* praecedens agit, non proprie principium, quod agit. Constat igitur inferioribus causis, quantumvis, etiam in infinitum, si fieri potest, multiplicatis, quamdiu deficiat prima, non posse haberi effectum, quia semper deest *principium quod* proprie dictum; omnia illa principia sunt potius id, quo aliud praecedens agit, quam id, quod agit. Adsunt quidem instrumenta, sed deest artifex, qui ad opus ea adhibeat. Instrumenta quantumvis adsint multa, sine artifice effectum non producunt; sine principio, quod agit, per sola principia, quibus aliud praecedens agit, non habetur ratio sufficiens pro effectu.

Illustratur. Id, quod diximus, innumeris exemplis ad oculos prorsus demonstratur. V. gr. origo Aeneidis non potest sic explicari: Hic codex meus eam descripsit ex secundo codice, hic descripsit ex tertio, et sic in infinitum. Nunquam fuit poeta, qui Aeneidem composuit; ab aevo descripta est Aeneis, composita nunquam. — Neque imago Petri in speculo exsistens sic explicari potest: Nunquam fuit Petrus, qui imaginem illam in speculo genuit, sed speculum semper ab alio speculo per reflexionem imaginem accepit; hoc ultimum speculum Petrum habet ex speculo priori secundo, hoc ex tertio et sic in infinitum, neque unquam fuit Petrus, qui imaginem Petri in seriem speculorum induxit. Habemus perpetuam reflexionem a speculo ad speculum, nullum autem obiectum speculis unquam praehabebatur, ut illud reflectant. Cur igitur specula reflectunt quidquam, et cur Petrum et non Iacobum? — Sine aqua vel spira elastica primum influentibus multitudo etiam infinita rotarum rotularumque molendinum vel horologium non movet. Quamvis multiplicaveris animae vires ex ordine invicem subiectas, non movebitur manus sine voluntatis imperio primo. Sicut corpora tandem resolvuntur in elementa prima non amplius mixta, sicut omnis definitio oritur ex conceptibus simplicibus et primo per se notis, sicut omnis demonstratio derivatur a principiis immediate evidentibus: ita omnis effectus pendet a causa prima non amplius causata; sicut in omni voluntate est finis ultimus, qui primus intenditur, ita in omni operatione est agens primum, quod primo movet. Hinc primam causam bene comparant cifrae, quae multis zeris praeponi debet, ut numerum faciant.

Si infinite multi exstent anuli, qui in catenam coniungi possunt, quamdiu non sunt coniuncti, per se certe in aere suspensi

manere non possunt, sed quo maiori sunt numero, eo ponderosius deorsum petent. Porro si eidem anuli in catenam nectuntur, ut primus cohaereat cum secundo, hic cum tertio et ita in infinitum, non magis illa catena per se sustentatur, sed eadem vi deorsum fertur ac singuli anuli separati; necessarium erit ad catenam tenendam punctum fixum, a quo tota infinita moles pendeat. Nempe ratio, cur anuli separati ruant, non est in eo, quod non sunt coniuncti cum alio anulo, sed quod non sunt coniuncti cum anulo fixo vel puncto fixo. — Ergo etiam sicut infinite multae substantiae, quae non sunt a se, sine ordine causalitatis iuxta invicem positae ad exsistendum sibi non sufficiunt, ita eaedem substantiae, si secundum ordinem causalitatis post invicem collocantur, rationem exsistendi sufficientem in se non habent.

Revera supponamus catenam ignotae longitudinis de coelo pendere fixam. Quaerat nunc aliquis, quid sustineat catenam immotam, quamquam singuli anuli inferius tendant. Quis putabit sufficienter responderi infimum anulum pendere a secundo, hunc a tertio et sic in infinitum? — Similiter qui dicit: «A producitur a B, hoc a C, e. i. p.», ille quaestionem de ratione seriei sufficiente non solvit, sed stultissime de ente ad ens differt, donec tandem fatigatus quaerere desinat totumque problema oculis eius eripiatur. Et tantum abest, ut multitudo infinita substantiarum sibi succedentium efficiat, quominus collectio primum principium requirat, ut maior series entium efficaciorem sibi vindicet causam, quippe quae tanto effectui aequivaleat. Sic etiam infinitus numerus caecorum non videt, sed fit infinita ad videndum insufficientia, ut unus facilius curetur, quam tot.

Alia similitudo, quam afferre solent, est haec: Syllogismi condicionalis non potest esse conclusio categorica, nisi altera praemissa est categorica. Porro dependentia entis ab alio ente propositione hypothetica explicari potest:

A exsistit, si B exsistit.
B exsistit, si C exsistit.
C exsistit, si D exsistit.

Si numquam categorice dicitur: «P exsistit», numquam dici potest: «A exsistit». Itaque si in serie A, B, C, . . . numquam pervenitur ad causam primam P, quae a se sine ulla dependentia et hypothesi exsistit, exsistentia entis A numquam determinatur.

Nota. Praeterea considerandum est, quod, ut in thesi 3 demonstrabimus, infinita series causarum sibi succedentium re-

pugnat. Ergo in processu causarum non potest procedi in infinitum, sed necessario tandem pervenitur ad causam, quae iam non est ens ab alio ideoque a se. Et sic facillime veritas thesis nostrae intelligitur. — Alia argumenta pro thesi nostra invenies in Th. L. n. 190 et 192.

Schol. I. Ens a se est necessario unicum, primum principium rerum exsistentium, summe perfectum, intellectuale sive personale, infinitum, immutabile. — Haec omnia et singula postea plenissime multis argumentis demonstrabuntur. Interim haec pauca sufficiant, quae sequuntur.

1. *Ens a se est unicum.* Nam exsistentia ei convenit per naturam suam tamquam per principium adaequatum, ideoque etiam singularitas determinata, sine qua exsistere non potest. Itaque ens a se est necessario unicum, quia cum natura eius sive cum aseitate necessario coniungitur haec singularitas, quae ei de facto competit, et sic alia singularitas aseitati competere non potest. — Cf. thes. 14.

2. *Ens a se est principium primum et adaequatum omnium rerum exsistentium.* Nam omnis res exsistens ultimatim ab aliquo ente a se causatur tamquam a primo principio, ut in thesi probatum est. Ergo omne ens exsistens ab eodem ente a se causatur, quia non est nisi unicum ens a se, ut modo ostensum est. Itaque illud unum ens a se est primum principium omnium rerum exsistentium. Est etiam principium rerum adaequatum sive totale sive plene sufficiens, quia totam earum perfectionem ultimatim per se solum causat; neque enim ulla virtus causandi praeter ipsum exsistit, quae non sit ab ipso.

3. *Ens a se est summe perfectum.* Nam continet saltem aequivalenter omnes perfectiones rerum exsistentium, cum sit principium earum adaequatum, ut dictum est.

4. *Ens a se est intellectuale et sui conscium sive personale.* Nam continet, ut dictum est, perfectiones omnium rerum exsistentium; ergo etiam perfectionem intellectus sive mentis, quae in homine invenitur.

5. *Ens a se est infinitum.* Nam est ratio, cur perfectiones rerum exsistentium in indefinitum crescere possint. Est v. gr. ratio, cur scientia hominis in indefinitum crescere

possit amplitudine et perfectiori vel intensiori actualitate et meliori singulorum obiectorum distinctione. Itaque ens a se continet scientiam actualem sine limite sive infinitam, quia in ipso praehabetur actu, quidquid in creaturis velut in mente humana fieri potest, quatenus nihil fieri et esse potest nisi per virtutem et influxum illius entis a se, quod est principium adaequatum omnium, quae sunt vel fiunt, et quod propterea actu praehabet, quidquid in alio ab ipso fieri potest. Cf. p. I § 3 II 4 5 10. Hinc sequitur, quod ens a se est etiam in universali ratione entis et realitatis infinitum sive absolute infinitum; omnem igitur perfectionem possibilem aequivalenter saltem et eminenter continet. Nam si alicuius naturae una perfectio, velut scientia, est infinita, omnes eius perfectiones et ipsum esse eius infinita esse debent. Nimirum tota natura eundem gradum essentialem ideoque gradum infinitum habet. Essentia ex elementis finitis et infinitis conflata revera esset monstrosa. — Infinitas Dei potest etiam immediate ex aseitate demonstrari, quin prius demonstretur unitas Dei. Cf. thes. 12.

6. *Ens a se est immutabile* quoad omnes perfectiones et realitates suas. Neque enim ullam perfectionem vel realitatem contingenter ideoque per aliquam libertatem habere potest. Scilicet perfectio ei obvenire nequit per libertatem propriam vel per libertatem finitam ab ipso plane dependentem, quia sic esset plus in principiato quam in principiante (contra principium causalitatis et rationis sufficientis). Neque obvenire potest per influxum alienae libertatis ab ipso independentis, quia, ut hic n. 2 vidimus, nihil exsistit quod non sit Deus vel principiatum ab ipso. Itaque ens a se omnem perfectionem suam necessario et sine contingentia habet, ideoque nullam de novo acquirere vel amittere potest. Immutabilitas Dei physica potest etiam immediate ex aseitate demonstrari, quin prius demonstretur unitas Dei. Cf. thes. 16.

7. *Ens a se est prorsus independens* et nullo alieno influxui obnoxium, ut per eum in perfectione crescat vel decrescat. Sequitur immediate ex immutabilitate, quam modo demonstravimus. — Res ulterius demonstrari potest hunc

in modum. Si ens a se per alium influxum aliquam perfectionem de novo acquireret, in ipso deberet esse ratio adaequata, cur circa ipsum influxus cum tali effectu esset possibilis; haec enim possibilitas omnem externum influxum praevertit ideoque enti a se per se solum, i. e. tamquam per principium adaequatum, convenit. At ens a se non potest esse ratio adaequata, cur nova perfectio sit possibilis, nisi eam eminenter vel saltem perfecte aequivalenter praecontinet; et sic ens a se illam perfectionem iam a se solo haberet neque eam amplius ab extra accipere posset. — Neque ens a se per alienum influxum aliquam perfectionem amittere potest. Nam tunc illam perfectionem non a se solo et per internam necessitatem habuisset, sed ad eam habendam alieno influxu determinatum fuisset. Atqui ens a se non potest ad aliquam perfectionem habendam alieno influxu determinari, ut modo probavimus.

Schol. II. Omne exsistens *absolute* necessarium est intrinsecus necessarium, neque ulla datur necessitas exsistendi absoluta, quae sit externa. Nam exsistens extrinsecus necessarium, cum sit ens ab alio, ultimam rationem sui esse habet in aliquo ente a se (ut thesis nostra probat) et per hoc ens a se absoluta necessitate (immediate vel mediate) efficeretur. Atqui hoc esse nequit. Haec enim necessitas causandi terminaretur ad aliquod ens infinitum, ut statim probabimus. Et sic haberemus duo entia infinita: alterum a se et intrinsecus necessarium (omne enim ens a se est infinitum, ut modo probavimus), alterum ab alio et extrinsecus necessarium. At non possunt esse duo entia infinita; neque enim haberent, quo differrent, cum utrumque totam essendi plenitudinem contineret. Praeterea omne ens infinitum est a se (vide hic n. 3) ideoque unicum. — Diximus, quod necessitas absoluta causandi non potest terminari nisi ad ens infinitum. Nam si in aliquo ente finito necessitas absoluta inveniretur, cur a Deo sive ab ente illo unico, quod est a se, causaretur, haec necessitas inveniretur in quolibet ente finito. Neque enim necessitas exsistendi uni enti finito magis convenire potest, quam alii, cum differentia naturarum, quam ostendunt, aperte non sit talis

et tanta, ut rationem contineat, cur unum ex ipsis necessario fiat et exsistat, alterum vero nequaquam. Quis enim dicet lapidem unius metri non exsistere necessario, at duorum metrorum? et similiter dic de omnibus aliis. Ergo si unum ens finitum necessario causaretur et exsisteret, omnia entia finita simul exsisterent. Hoc autem est contra experientiam; est etiam intrinsecus impossibile, quia idem ens sub praedicatis contradictoriis exsistere deberet, cum quodvis praedicatum esset aeque et eodem iure necessarium quam quodlibet aliud. — *Breviter.* Ens absoluta necessitate exsistens est ens infinitum, quia si unum ens finitum absoluta necessitate exsisteret, aequo iure omnia entia finita absoluta necessitate exsisterent, ut modo ostensum est; ens autem infinitum est a se (vide hic n. 3) ideoque intrinsecus necessarium. Ergo nulla esse potest necessitas exsistendi extrinseca.

Etiam sic argumentari licet. Ens extrinseca necessitate exsistens repugnat; ergo omnis res absoluta necessitate exsistens est intrinsecus necessaria. Nimirum non est nisi unicum ens a se (schol. I 1); et hoc ens a se est principium omnium rerum exsistentium (schol. I 2) sive Deus; et Deus in iis, quae extra se causat, liber est (thes. 25). Ergo praeter Deum, qui est ens intrinsecus necessarium, nihil exsistit, nisi quod est libere a Deo causatum, ideoque non necessarium sive contingens, neque locus relinquitur enti extrinseca necessitate exsistenti.

2. Ex dictis habes, quod omne ens (absolute) necessarium est intrinsecus necessarium sive ens a se. In statu autem quaestionis (n. 1) cognovimus omne ens a se esse absolute et intrinsecus necessarium. Ergo ens a se et ens (absolute) necessarium et ens intrinsecus necessarium re sunt idem et solo conceptu differunt.

3. Item schol. I 5 habuimus, quod omne ens a se est infinitum. Ex altera autem parte omne ens infinitum debet esse a se. Nam secus esset causatum, et quidem a secundo ente a se; et sic haberemus duo entia infinita, id quod esse nequit, ut ostensum est hic sub n. 1. Ergo etiam ens a se et ens infinitum re sunt idem.

Obi. 1. Saepe fit, ut maior collectio entium valeat ad effectum, ad quem singula non valent. V. gr. magnum pondus multi simul movere possunt, quin singuli possint; mas et femina prolem producunt, ad quam singuli non valent. Ergo a pari infinita series entium sufficientem exsistentiae rationem continere potest, quin singula membra eam contineant.

Resp. *Dist. antec.:* Potest aliquando fieri, ut plura principia ad principium (per se vel per accidens) unum integrandum concurrant, et sic coniunctim effectum producant, ad quem singula seorsim non valent, si tamen nulla specialis ratio reclamat, *conc.;* si specialis ratio reclamat, ut in casu nostro, *nego; nego conseq.* — Haec specialis ratio pro casu nostro in eo est, quod fieri non potest, ut plura, quae omnia et singula esse non dant, nisi quatenus illud ab alio acceperunt, principium constituant, quod illud esse dat, quin ipsum ab alio acceperit.

Obi. 2. In Deo sunt nonnulla contingentia, quae ab eo abesse possunt, v. gr. decreta eius libera, scientia, quam habet de actibus nostris liberis, concursus, quo ad actus nostros liberos concurrit. Atqui ens a se nulla habet attributa contingentia, quia absoluta et interna necessitate exsistit et undique determinatum est. Ergo Deus non est ens a se et exsistentia Dei non est demonstrata.

Resp. *Dist. mai.:* In Deo contingenter inveniuntur *respectus quidam rationis* ad terminos finitos, qui nullam in Deo ponunt perfectionem realem, *conc.;* contingenter in Deo sunt perfectiones quaedam, *nego; contrad. min., nego conseq.* Decreta Dei libera et scientia contingens Deo non addunt entitatem vel perfectionem, sed merum respectum rationis ad aliquem terminum finitum. — Fieri potest, ut ens a se sive Deus ad eiusmodi habitudines rationis, quae sunt circa terminos finitos, in signo rationis priori habeat aliquam indifferentiam activam, quae in signo rationis posteriori *aeternaliter* determinatur per usum libertatis divinae vel per usum libertatis finitae (futuribilem) a Deo in esse suo et in actu suo libero *perfectissime dependentis.* De his omnibus postea (cf. thes. 16 et 25) fusius erit sermo. Dicta interim sufficiant, ut necessitas omnimoda attributorum, quando eam Deo tribuimus, perfectius intelligatur. — Attributa, quae constituunt perfectionem realem Dei, non possunt Deo contingenter convenire, ut explicatum est hic schol. I 6.

Obi. 3. In Deo multae deprehenduntur mutationes, v. gr. nunc nobis coexsistit, sed ante mille annos nobis non coexsistebat. At-

qui ens a se est in omnibus suis attributis absolute necessarium neque ullam admittit mutationem. Ergo Deus non est ens a se et exsistentia Dei non est demonstrata.

Resp. *Dist. mai.:* In Deo inveniuntur mutationes rationis et improprie dictae per denominationes quasdam externas a rebus finitis et temporalibus extra Deum sumptas, *conc.;* mutationes reales et proprie dictae et internae, *nego; contrad. min., nego conseq.* Deus res finitas condere potest aeterno creationis actu, qui nihil aliud est, quam decretum creationis liberum aeternaliter in Deo exsistens. Sic actus creationis est aeternus. Res autem finita vi huius actus creativi aeterni et immutabilis non oritur ab aeterno, sed illo tempore, quod decretum creationis sive ipse actus creativus ab aeterno elegit et definivit. Sic igitur extra Deum aeternum et immutabilem exsistere possunt res finitae ab ipso creatae, quae sunt temporales et mutabiles et successivae. Iam vero quando sic creatura in ordine ad Deum mutatur, etiam Deus a nobis mutatus denominatur. In creatura tunc habetur realis et interna mutatio. In Deo autem non habetur nisi mutatio rationis secundum denominationem externam. — Sed de his postea (thes. 16) fusius erit sermo. Dicta interim sufficiant, ut immutabilitas, quam Deo tribuimus, perfectius intelligatur.

Obi. 4. Forsan mundus materialis et ipsae atomi sunt ens a se. Atqui mundus et atomi non sunt Deus. Ergo exsistentia Dei non est demonstrata.

Resp. *Nego mai.* Nam ens a se est ens personale, unicum infinitum, immutabile. Haec omnia in sequentibus fuse demonstrabuntur, et interim breviter, quantum hoc loco satis est, demonstrata sunt scholio primo. Iam vero mundus vel atomi istis proprietatibus non potiuntur, ut unusquisque videt. Ergo non sunt ens a se.

Nota. Cf. obiectiones p. I § 2 A, obiectiones contra thes. 2 et obiectiones contra principium causalitatis p. I § 3 II.

§ 2. Argumentum cinesiologicum.

THESIS II. Exsistere Deum tamquam motorem immobilem et ens a se probatur ex consideratione mutationum sive motuum, qui in mundo fiunt.

Stat. quaest. 1. *Motus* saepe intelligitur activus. Sic quaelibet operatio appellatur motus. Motus autem, de quo thesis nostra loquitur, non est activus, sed passivus. Motus

enim sive mutatio hic intelligitur transitus rei ab uno statu ad alium. Consideramus autem in thesi eum solum motum, in quo transitus fit ad novum statum positivum. Novus status perfectionis non fit sine aliqua causa. Nihil enim novi incipit esse sine causa sufficiente. Causa mutationis sive motus appellatur motor.

2. *Motor* est duplex: a) *immobilis,* qui semper fuit actus prae perfectione, quam efficit, neque ulla ratione ex potentia ad illum actum pervenit.

b) *Mobilis,* qui perfectionem quidem, quam efficit aliquo modo, i. e. virtualiter, ut suo loco (p. I § 3 II 7) diximus, praecontinet (secus enim non moveret ad illam), sed aliquando erat in potentia et post potentiam actu perfectionem accepit.

3. De motoribus tenendum est hoc principium: Omne, quod movetur, ab alio movetur. Nimirum perfectio, ad quam transitur, aliquam causam habere debet, per quam res ad illam ducitur sive movetur, et quidem ultimatim tamquam per principium absolute adaequatum; patet ex principio causalitatis. Omnis autem causa, si est absolute adaequata, perfectionem effectus perfecte virtualiter, ideoque formaliter vel eminenter praecontinere debet; secus enim causa non esset plene sufficiens ad effectum, et novum quid oriretur quasi ex nihilo, et quodlibet ens quodlibet efficere posset. Hoc est, quod aiunt: Nil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu.

Atqui res, quae movetur sive perfectionem acquirit, eam nondum formaliter vel eminenter praecontinet; secus enim non posset eam acquirere vel mutari. (De variis modis, quibus perfectio quaedam in aliquo subiecto contineri potest, cf. thes. 12, schol. I.)

Ergo nihil movet seipsum tamquam causa absolute adaequata sui motus, cum non possit eandem perfectionem simul plene habere, ut adaequate movens, et non habere, ut motum. Et sic quidquid movetur, ab alio movetur. Proxime forsan movetur ab aliquo principio inadaequato; ultimatim autem ab aliquo principio adaequato.

4. Ex hoc principio, quod modo (n. 3) posuimus, patet, quod motor mobilis non movet, nisi quatenus ipse motus

est a motore alio. Nam motor mobilis, ut ex definitione patet, aliquando ipse erat in potentia ad perfectionem, quam nunc (saltem imperfecte virtualiter) habet, et per quam nunc aliquam rem ad similem perfectionem movet. Ergo aliquando movebatur ad illam perfectionem (virtualiter) possidendam, et quidem movebatur ab alio sive a motore secundo, ut modo probatum est. — Itaque motor mobilis non potest esse motor primus neque principium absolute adaequatum perfectionis, de qua agitur. Neque enim principium absolute adaequatum est, quod non agit, nisi alio principio supposito, a quo vim suam habet.

5. Thesis habet duas partes: a) Exsistit primus motor immobilis. b) Motor immobilis est ens a se.

Prob. 1. pars. Constat esse mutationes sive motus in mundo, ut generatio, motus localis sive translocatio. Atqui hae mutationes supponunt motorem primum immobilem. Ergo exsistit primus motor immobilis.

Prob. min. Quidquid movetur, ab alio movetur, ut modo probavimus. Atqui hic motor aut est motor immobilis aut mobilis. Si est immobilis, habemus, quod volumus. Si est mobilis, hic motor aliquando movebatur ad perfectionem, de qua agitur, per motorem alium sive secundum, ut modo probavimus. Hic motor secundus aut est immobilis aut movetur a motore tertio. Hac ratione procedendo tandem pervenire debemus ad motorem immobilem, nisi fingas seriem motorum mobilium esse infinitam; nempe probavimus motorem mobilem non posse esse primum.

Si fingas seriem motorum mobilium esse infinitam, praeter illam seriem debet exsistere motor immobilis, qui illam infinitam seriem motorum mobilium primitus et principaliter movet. Nam perfectio, de qua agitur, debet habere causam absolute adaequatam; sic enim postulat principium causalitatis. Atqui series motorum mobilium, quamvis fingatur infinita, non est principium absolute adaequatum. Nam singuli motores mobiles non sunt causa sufficiens; ergo ne omnes quidem simul. Nam insufficientia motoris mobilis praecise in eo consistit, quod is, qui movet, iterum ab alio movetur. Atqui motoribus mobilibus quantumlibet multi-

plicatis nunquam habetur motor, qui movet, quin iterum moveatur. Et sic nunquam habetur motor vere sufficiens ad perfectionem, de qua agitur, gignendam.

Nota. Praeterea talis series infinita motorum sibi succedentium repugnat, ut in thesi 3 demonstrabimus.

Prob. 2. pars. *(Motor immobilis est ens a se.)* — Si motor immobilis esset ab alio, ad omne suum esse primo fuit in potentia, saltem prioritate naturae. Ergo motor ille immobilis omne suum esse et hinc etiam illam perfectionem, ad quam nunc movet, aliunde accepisset, quod est contra definitionem motoris immobilis. Ergo motor immobilis, si exsistit, non potest esse ens ab alio.

Nota. 1. Non dicimus rem, quae movetur, nunquam a se ipsa moveri, sed non moveri a se tamquam a principio absolute adaequato. Saepe enim res seipsam movet, nempe in operationibus immanentibus; potest enim perfectionem aliquam virtualiter continere et sic se movere ad illam formaliter possidendam. At sic res non erit principium adaequatum novae formae, quia illam non perfecte praecontinet, sed novam formam sibi non tribuit nisi cooperante altiori principio. Et sic semper verum manet: Quidquid movetur, ab alio movetur, nempe vel ab alio tantum vel ab alio etiam.

2. Argumentum cinesiologicum valde affine est cosmologico. In cosmologico sic procedimus: Exsistit aliquod ens qualecumque; exinde per seriem entium, quae sunt ab alio, ascendimus ad ens a se. — In cinesiologico sic procedimus: Exsistit aliquod ens, quod movetur; exinde per seriem motorum mobilium ascendimus ad motorem immobilem. — Omnis motor mobilis est quidem ens ab alio; sed hoc in argumento cinesiologico non supponitur. Revera omnis motor mobilis est ens mutabile, et omne ens mutabile est ab alio (thes. 3 schol. I 1).

3. Argumentati sumus ex mutatione, quae fit ad novum statum positivum, per quam proinde aliqua perfectio acquiritur. Tamen etiam ex mutatione, qua aliqua perfectio amittitur, v. gr. ex motu ad caecitatem, exsistentia Dei demonstratur. Videlicet perfectio, quae amittitur, non necessario exsistit, sed contingenter. Omne autem contingens rationem exsistentiae suae adaequatam

non habet nisi in aliquo ente a se, a quo ultimatim causatur, ut patet ex thesi 4.

Obi. 1. Homo ex non intelligente fit intelligens. Atqui non movetur ab ulla causa externa ad intelligendum. Ergo falsum est nil de potentia ad actum transire, quin ab alio moveatur.

Resp. *Conc. mai., nego min.* Nimirum homo ad intelligendum movetur: a) aliquo modo per res mundanas, quae ideas obiective et manifestative continent et nos ad conceptus formandos iuvant; b) ultimatim movetur per Deum.

Inst. Res mundanae non continent intellectiones nostras perfecte virtualiter. Ergo hic non habemus principium, quod effectum perfecte virtualiter continet.

Resp. *Conc. antec., dist. conseq.:* Ergo res mundanae non sunt causa adaequata intellectionum nostrarum, *conc.;* ergo nulla omnino talis causa habetur, *nego;* haec enim causa est Deus.

Inst. iterum. Ad Deum provocare non possumus, quia sic eius exsistentia in principio causalitatis supponitur neque per illud demonstratur.

Resp. *Nego assert. Ad prob. additam: Dist.:* Principium causalitatis illegitime supponitur, *nego;* hoc principium legitime supponitur tamquam immediate vel fere immediate evidens, etiam exsistentia Dei non supposita, *conc.* (cf. p. I § 3 II). Et sic ex principio causalitatis indubitato probatur exsistentia Dei, quia alia causa adaequata intellectionum nostrarum non invenitur.

Obi. 2. Corpus semel motum novas iugiter ubicationes acquirit. Atqui non movetur ab ulla causa externa ad has novas ubicationes. Ergo falsum est, nil de potentia ad actum transire, quin ab alio moveatur.

Resp. *Conc. mai., nego min.* Nimirum corpus motum ad illas novas iugiter ubicationes movetur: a) aliquo modo et inadaequate a seipso, quatenus impetum quendam effectivum ubicationum continet ab extra acceptum, et quatenus in loco ubicationi novae vicino exsistit, qui virtualiter imperfecte locum vicinum continet, cum sit idem cum eo secundum contactum; b) ultimatim et adaequate movetur a Deo.

Obi. 3. Libertas nostra consilium mutare potest eodem statu cognitionis permanente. Atqui tunc nullus ibi intervenit motor externus. Ergo falsum est nil de potentia ad actum transire, quin ab alio moveatur.

Resp. *Om. mai., nego min.* Nimirum libertas nostra movetur: a) aliquo modo per quandocationem mutatam, qua via

ad nova consilia aperitur, quae quandocationis mutationes ultimatim tandem in Deum tamquam in causam reducuntur, quatenus nos et libertatem nostram conservat; b) movetur etiam per Deum, qui ad actum liberum concurrit, tamquam per causam adaequatam, quae perfecte virtualiter novum actum liberum continet; c) movetur denique libertas nostra etiam per seipsam, i. e. per ipsam determinationem suam liberam cum Dei concursu positam tamquam per principium novi actus liberi inadaequatum. Cf. thes. 31 et 32.

Obi. 4. Quae de principio causalitatis dicuntur, occasionalismo viam sternunt, cum solus Deus omnia agere videatur.

Resp. *Nego assert.* Nam utraque causa (Deus et agens mundanum) vere effectum aliquo modo praecontinet et utraque causa verum influxum in effectum exercet, quia neutra eam efficaciam exercet, quae sola et sine concursu alterius agentis ad effectum satis est. — Neque frustra adhibetur virtus creata, quia multi effectus, velut actus vitales, concipi non possunt, quin id, cuius sunt illi actus, vere agat et causalem influxum exerceat. Praeterea ad dignitatem primi motoris spectat, ut bonitatem suam etiam sic communicet, ut substantiis finitis veram tribuat causalitatem.

Nota. Alias obiectiones vide in thesi 1. — Generatim hae obiectiones non facient difficultatem, dummodo firmiter teneas ne minimam quidem perfectionem novam, etiamsi agitur v. gr. de mera ubicatione vel quandocatione, oriri posse sine causa plene sufficiente, quae illam perfectionem novam perfecte virtualiter praecontinet. Si in creaturis talis causa non inveniatur, ad Deum recurrendum est. Principium causalitatis nullam patitur exceptionem; vel minima exceptione concessa totum corruat necesse est.

§ 3. Argumentum chronogonicum.

THESIS III. Exsistere Deum tamquam ens immutabile et aeternum probatur ex eo, quod res mutabiles non possunt esse ab aeterno.

Prob. Exsistunt res mutabiles et quae mutantur. Atqui res mutabiles vel successio rerum mutabilium non potest esse ab aeterno, sed omnis rerum mutabilium successio et universitas initium sumpsit ex tempore. Ergo extra et supra omnes res mutabiles sive successiones exsistit ens immutabile, cuius virtute omnia, quae mutantur, ortum

sumpserunt; neque enim sine ulla causa ex nihilo absoluto oriri poterant. Hoc vero ens immutabile est aeternum. Secus enim mutabile esset ad non esse ideoque etiam (et quidem a fortiori) ad aliter esse, et sic non esset immutabile.

Prob. min. (Successio rerum mutabilium non potest esse ab aeterno.) Res mutabilis (vel successio rerum mutabilium) ab aeterno durans iam nunc infinite multas mutationes subiisset vel saltem subire potuit, easque certis intervallis finitis distantes; potuit enim v. gr. singulis diebus mutatio fieri, et sic per aeternum tempus numerus harum mutationum factus esset infinitus. Atqui omnino repugnat neque fieri potuit, ut infinite multae mutationes successivae certis intervallis finitis distantes locum unquam habuerint. Ergo res mutabilis vel successio rerum mutabilium non potest esse ab aeterno.

Prob. min. ultima. Si ab aeterno certis intervallis finitis, v. gr. singulis diebus, nova mutatio facta est vel fieri potuit, etiam singulis diebus novus homo oriri potuit, et omnes hi homines conservari poterant usque nunc. Immo animae illorum hominum, utpote immortales, naturaliter usque hodie perdurarent; et si forte quaedam ex iis iam corpore carerent, hodie novo corpore vestiri possent. Sic igitur numerus hominum ab aeterno per singulos dies uno crescere potuit, et haberemus hodie numerum infinitum hominum simul exsistentium. — Atqui numerus infinitus hominum simul exsistentium repugnat. — Ergo repugnat infinite multas mutationes certis intervallis finitis distantes locum unquam habuisse vel habere potuisse.

Itaque ad thesim demonstrandam satis est, ut probemus infinite multos homines non posse simul exsistere. Id vero sic ostendimus.

Arg. 1. Si exsisterent homines infinite multi, in aliqua linea recta, quae a certo initio in infinitum excurrit, ita disponi possent, ut initio lineae collocetur primus, post eum determinato intervallo, v. gr. unius metri, secundus, post hunc eodem intervallo tertius, deinde quartus, et ita in infinitum. Profecto virtus naturae, quae tot homines formare

posse supponitur, etiam ad hoc valere debet, ut ista ratione disponantur. — Deinde hi homines singuli accipere possent singulos denarios. — Postea primus homo accipere posset denarium primi et secundi, secundus denarium tertii et quarti, tertius denarium quinti et sexti, et sic in infinitum; v. gr. centesimus acciperet denarium ducentesimi et undeducentesimi. — Hac distributione peracta, quae possibilis esse deberet, si infinite multi homines exsisterent (cf. solutionem obiectionis 1. et 2. postea), unusquisque illorum hominum binos possidebit denarios, quin ullus denarius novus factus sit. — Simili ratione, ut ex modo dictis unusquisque facillime intelligit, illi homines singuli ternos, quaternos, quotlibet denarios eadem plane copia denariorum permanente accipere possent.

Atqui repugnat in ordine rerum exsistentium eandem denariorum summam inter eosdem homines ita distribui, ut modo singulos denarios habeant, modo binos, modo ternos, modo quotlibet; idque eo magis repugnat, quo plures sunt homines, inter quos distributio fit.

Ergo repugnat infinite multos homines simul exsistere. Nam si non repugnaret, illae distributiones denariorum essent possibiles, ut demonstratum est.

Arg. 2. Si infinite multi homines simul exsistere possent, omnes numeri finiti (integri et positivi) simul exsistere possent. Atqui repugnat omnes numeros finitos simul exsistere. Ergo repugnat infinite multos homines simul exsistere.

Prob. mai. Si exsisterent homines infinite multi, in aliqua linea recta disponi possent ea ratione, quam in argumento primo descripsimus. Ex his hominibus primus accipere posset numerum 1, secundus numerum 2, tertius numerum 3 et sic in infinitum. Hac numerorum dispensatione peracta, quae possibilis esse deberet, si infinite multi homines exsisterent (cf. solutionem obiectionis 1. et 2. postea), quilibet numerus finitus ab uno istorum hominum possideretur et ab uno tantum, et sic haberemus omnes numeros finitos simul exsistentes (possideret etiam quilibet hominum in ista serie aliquem numerum finitum).

Prob. min. (Repugnat omnes numeros finitos simul exsistere.) Illa multitudo numerorum finitorum simul esset finita et infinita. Atqui repugnat multitudinem aliquam simul esse finitam et infinitam. Ergo illa multitudo numerorum repugnat. — Minor immediate evidens est. Restat, ut probetur maior.

Prob. mai. 1. pars. Illa multitudo numerorum finitorum esset infinita. Nam omnes numeri finiti simul collecti certe non sunt decem tantum vel mille tantum vel millio tantum vel quilibet numerus finitus. Ergo illa collectio numerorum faceret multitudinem infinitam. Illa multitudo est maior qualibet multitudine finita, ergo est infinita.

Prob. mai. 2. pars. Si exsistit aliqua collectio numerorum finitorum, qui omnes inter se diversi sunt, numerus membrorum, qui sunt in ista collectione, non potest esse maior, quam quilibet numerus in illa collectione contentus; sed inter numeros collectionis debet esse saltem unus, qui aut aequalis est membrorum multitudini aut maior quam haec. Hoc principium sufficienter patebit aliquibus exemplis adductis. In hac collectione (1, 2, 3) multitudo membrorum est 3; et revera inter numeros collectionis unus saltem invenitur, qui est huic numero aequalis aut eo maior; invenitur scil. in collectione numerus 3, qui est aequalis.

In hac collectione (1, 2, 4, 6) multitudo numerorum est 4; et revera inter numeros collectionis unus saltem invenitur, qui est huic numero aequalis aut eo maior; invenitur scil. in collectione numerus 6, qui est maior (et praeterea invenitur numerus 4, qui est aequalis). In hac collectione (10, 20, 30) multitudo membrorum est 3; et revera inter numeros collectionis saltem unus invenitur, qui est huic numero aequalis aut eo maior; omnes enim numeri huius collectionis maiores sunt quam 3. Principium igitur nostrum evidens est.

Ex hoc vero principio immediate sequitur, quod non potest exsistere multitudo infinita numerorum finitorum, qui omnes inter se sunt diversi. Nam si illa multitudo esset infinita, in ea occurrere deberet saltem unus numerus, qui est infinito aequalis aut eo maior. At omnes illi numeri

sunt finiti ex supposito, ergo infinito minores. Ergo illa multitudo numerorum finitorum non potest esse infinita.

Schol. I. 1. Ens immutabile, cuius exsistentiam thesis nostra demonstrat, est ens a se. Nam ens, quod est ab alio, contingens est; si enim non contingens esset, sed absolute necessarium, esset ens a se (thes. 1, schol. II). Atqui omne ens contingens mutabile est; potest enim transire ab esse ad non esse, ideoque (a fortiori) transire potest ad aliter esse. Ergo omne ens, quod est ab alio, mutabile est; ergo e converso ens, quod non est mutabile, non potest esse ab alio, sed est a se.

Ulterius omne ens a se est immutabile (thes. 1, schol. I 6); et omne ens immutabile, ut modo ostendimus, est a se. Ergo ens a se et ens immutabile re sunt idem et solo conceptu differunt; ergo etiam ens ab alio et ens mutabile re sunt idem et solo conceptu differunt.

2. Omne ens mutabile initium habet suae exsistentiae in tempore. Id enim per thesim nostram probavimus. — Ex altera parte omne ens initium habens suae exsistentiae est mutabile. Nam est ens contingens, ut patet; atqui omne ens contingens est mutabile, ut modo (sub n. 1) dictum est. Ergo ens mutabile et ens initium exsistentiae habens re sunt idem. Ergo etiam ens non mutabile sive immutabile et ens initio exsistentiae carens sive ab aeterno exsistens re sunt idem et solo conceptu differunt.

3. Ex dictis (in n. 1 et 2) sequitur etiam, quod ens a se et ens ab aeterno exsistens re idem sunt et solo conceptu differunt.

4. Supra (thes. 1, schol. II 4) habuimus, quod ens a se, ens (absolute) necessarium et ens infinitum re idem sunt. Si his addis ea, quae modo diximus (n. 1—3), invenis, quod haec quinque re idem sunt: ens a se, ens necessarium, ens infinitum, ens ab aeterno exsistens, ens immutabile. Ex hoc autem sequitur, quod etiam haec quinque re idem sunt et solo conceptu differunt: ens ab alio, ens contingens, ens finitum, ens in tempore incipiens, ens mutabile.

5. Ergo nullum ens finitum, quia (ab alio ideoque) mutabile est, ab aeterno exsistere potest. Quemadmodum

repugnat ullum ens finitum visurum esse aeternitatis finem et exitum, ita etiam repugnat ullum ens finitum vidisse aeternitatis initium. Duratio entis finiti, in quantum ipsa actu est, semper initium habet; habet etiam semper finem, qui est instans praesens (quod per decursum temporis longius et longius differtur). Duratio igitur entis finiti est quasi nihil in comparatione aeternitatis, quae ante illud et post illud infinite excurrit; est velut punctum in linea recta, quae in utramque partem infinite extenditur. Etiam duratio beatorum, qui in sempiternum vivunt, semper in quantum actus est, tale punctum erit in comparatione aeternitatis.

Schol. II. Multitudinem infinitam hominum simul existentium et omnem multitudinem infinitam, qua supposita aperte sequitur infinite multos homines simul exsistere posse, appellamus multitudinem actu et presse infinitam vel simpliciter multitudinem *presse* infinitam. Ergo in argumento chronogonico non supponimus omnem multitudinem actu infinitam repugnare, sed solum multitudinem presse infinitam. A quaestione num exsistere possit multitudo actu infinita, quae non sit presse infinita, abstrahimus in argumento nostro.

Schol. III. Argumentum chronogonicum abstrahit etiam a quaestione, num unum infinitum possit esse altero maius.

Schol. IV. Valor argumenti chronogonici commendatur etiam auctoritate ss. Patrum. Petavius (De theol. dogm., de Deo III 6) ostendit ss. Patres, si quando hanc quaestionem tetigerunt, semper cursum mundi aeternum tamquam apertam stultitiam condemnasse. Theologi quidam posteriores haec testimonia distinctionibus suis enervare studuerunt. Eorum tamen subtilitates nobis videntur a mente ss. Patrum alienae. At de hac re non disputamus.

Schol. V. Hodie, ni fallor, in scholis catholicis praevalet, idque in dies magis et magis, sententia, quae tenet in quaestione nostra nihil esse distinguendum inter angelos et corpora, ita ut, si repugnet mundum corporeum esse ab aeterno, similiter repugnet angelum esse ab aeterno. Item, ni fallor, magis vincit sententia, quae tenet mundum

corporeum non posse esse ab aeterno, si infinite multi homines non possunt simul exsistere, i. e. si multitudo rerum presse infinita exsistere non potest. Denique, ni fallor, multum praevalet sententia, quae cum S. Thoma tenet infinite multos homines non posse simul exsistere. Quae tria si simul consideras, intelligis scholas catholicas magis et magis vim argumenti chronogonici agnoscere.

Schol. VI. S. Thomas docuit infinite multos homines non posse simul exsistere; id nobis satis est. Quid de possibilitate mundi vel angeli aeterni tandem tamquam omnino certum tenuerit, non inquirimus. Minime tamen nobis persuasum est s. Doctorem tamquam veritatem absolute certam tenuisse scholas catholicas nunquam inventuras esse argumenta, quibus impossibilitas creaturae aeternae invicte demonstretur.

Obi. 1. In distributione denariorum, quae in primo argumento inter homines certae seriei instituitur, supponitur omnes homines seriei posse accipere duos denarios. Attamen id verum non est. Nam Thomas, quem in illa serie infinite a Petro, qui est primus homo seriei, distare suppono, non inveniet duos denarios.

Resp. Obiiciens absurde supponit esse in illa serie hominem, qui a Petro infinite distet. Nimirum si invenirentur homines, qui a Petro infinite distarent, collectio hominum dividi posset in duas collectiones: alteram priorem, ad quam referrentur omnes homines a Petro finite distantes; alteram posteriorem, ad quam referrentur omnes homines infinite a Petro distantes.

Porro hae duae collectiones uno tantum metro distarent. Haec enim distantia semper habetur, quando tota collectio nostra utcunque in duas, alteram ex toto priorem et alteram ex toto posteriorem, dividitur.

Ergo in illo loco, ubi illae duae collectiones partiales se tangunt per distantiam unius metri, inveniretur aliquis homo, velut Iacobus, qui finite a Petro distat et ad collectionem eorum pertinet, qui finite a Petro distant, et post Iacobum in distantia unius metri inveniretur aliquis homo, velut Paulus, qui a Petro infinite distat et ad collectionem hominum pertinet, qui infinite a Petro distant. In Iacobo et Paulo transitus fieret a collectione hominum a Petro finite distantium ad collectionem hominum a Petro infinite distantium. Iacobus esset ultimus in priori collectione, Paulus esset primus in posteriori collectione. Clarum est,

quod eiusmodi transitus haberetur, si infinite multi homines exsisterent et dicta ratione in linea recta collocarentur, et si insuper unus vel plures invenirentur infinite a primo sive Petro distantes.

Porro repugnat Iacobum a Paulo uno tantum metro distare, si Iacobus a Petro finite et Paulus a Petro infinite distat.

Ergo in serie hominum infinite multorum dicta ratione collocatorum non invenitur homo infinite a primo sive Petro distans.

Obi. 2. Nihilominus in illa denariorum distributione non omnes homines invenirent duos denarios. Ultimus enim homo (vel paenultimus) non potest illos duos denarios accipere.

Resp. Obiiciens absurde supponit esse aliquem hominem ultimum (vel paenultimum) in illa multitudine hominum, quae supponitur esse infinita. Nam si inveniretur ultimus, velut Iohannes, Iohannes a Petro finite distaret, quia, ut in solutione primae obiectionis demonstratum est, non invenitur in illa serie homo, qui infinite a Petro distet. At si Iohannes est ultimus et simul finite tantum, velut mille metris a Petro distat, illa series hominum non est infinita, non enim comprehendit homines nisi mille et unum.

Obi. 3. Potuit angelus (vel aliud ens contingens) ab aeterno exsistere, ut primo per aeternum tempus non mutaretur et tandem certo tempore primam mutationem subiret. Atqui sic ex aeternitate rerum mutabilium non necessario oritur numerus infinitus.

Resp. Oritur tamen (vel sequitur) *possibilitas* numeri infiniti, quae admitti nequit. Nam ille angelus, etsi non mutatus esset, tamen ab aeterno iugiter per intervalla certa mutari potuit, et sic potuisset ea ratione, quae in demonstratione theseos exposita est, numerum infinitum (etiam hominum simul exsistentium) generare (id quod repugnat). Neque enim dici potest in angelo vel alio ente contingente et mutabili inveniri durationem longam, immo aeternam, per quam omnis mutatio ei absolute repugnat. Itaque repugnat angelus, qui ab aeterno per aeterna saecula *necessitate absoluta* omni mutatione caret.

Nota. Ceterum eiusmodi angelus (etsi non mutatione reali maiori) saltem modaliter mutaretur per successionem quandocationum, sive hi modi, quibus quandocationes constituuntur, a subiecto distinguuntur distinctione reali minori sive, ut alii loqui malunt, distinctione rationis maiori. — Tamen huic puncto non insistimus.

Obi. 4. De facto exsistunt multi numeri actu infiniti. V. gr. in linea continua habetur multitudo infinite punctorum; Deus cog-

noscit infinite multa; possibilia sunt infinite multa; beati in coelo in omnem aeternitatem viventes actus ponent infinite multos. Atqui demonstratio theseos supponit repugnare numerum actu infinitum. Ergo thesis falso nititur supposito.

Resp. *Nego min.* Demonstratio theseos non supponit repugnare omnem numerum, quem quis forte actu infinitum appellare vult. Tantum supponitur repugnare omnem numerum actu et *presse* infinitum, i. e. multitudinem infinitam hominum simul exsistentium et omnem multitudinem infinitam, qua admissa possibilitas illius multitudinis hominum aperte sequeretur. Itaque transmittere possumus omnes illas multitudines, quas recenset obiiciens, appellari posse actu infinitas. Certe non sunt presse infinitae, quia admissa qualibet ex illis multitudinibus minime sequitur simul exsistere posse homines infinite multos, ut consideranti patet. — Itaque tandem in forma respondere sic possumus. *Dist. mai.:* Exsistunt multitudines actu et non presse infinitae, *om.;* actu et presse infinitae, *nego; contrad. min.:* Argumentatio nostra negat esse multitudines actu et non presse infinitas, *nego;* actu et presse infinitas, *conc.; nego conseq.* sub data distinctione.

§ 4. Argumentum tychologicum.

THESIS IV. Exsistere Deum tamquam ens necessarium et cum libertate ad extra agens probatur ex contingentia rerum mundanarum.

Stat. quaest. Ens necessarium est ens, quod ita exsistit, ut non exsistere absolute repugnet. Ens contingens est ens, quod ita exsistit, ut possit non exsistere, vel ita non exsistit, ut possit exsistere, i. e. quod potest exsistere et potest etiam non exsistere.

Prob. In mundo inveniuntur multae res contingentes, i. e. quae ita exsistunt, ut possint (hac exsistentia sublata) non exsistere, v. gr. flores in aliquo horto. Hoc est per se evidens et insuper ex eo perspicue apparet, «cum quaedam inveniantur generari et corrumpi» (S.Thom., S. th. p. 1 q. 2 a. 3, § Tertia via). Atqui ens, quod potest esse et potest non esse, ex se indifferens est ad esse et non esse ideoque rationem (absolute) adaequatam, cur potius sit, quam non sit, non in seipso habet, sed in alio ente tamquam in causa. Et quidem ultimatim vel adaequate hanc rationem habet

in aliqua causa libera ideoque intelligente et personali. Nimirum ista causa adaequata rem contingentem ita causat, ut potuerit eam non causare, i. e. rem causat contingenter. Nullum autem est principium operandi contingenter praeter voluntatis libertatem; causa necessario agens effectum contingentem habere non potest, nisi quatenus exsistentia vel virtus et causalitas eius ab aliqua causa superiori et libera determinatur. Porro illa causa adaequata libera est ens absoluta necessitate exsistens, ita ut omnino non possit non exsistere. Si enim illa causa libera contingenter exsisteret, cum effectu suo constitueret collectionem contingentem, quae, ut modo diximus, causam liberam extra se, i. e. extra collectionem contingentem, supponeret, et sic illa causa libera non esset ratio adaequata effectus contingentis contra id, quod suppositum est. Itaque omne ens contingens rationem exsistentiae suae adaequatam habet in aliqua causa libera, quae cum absoluta necessitate exsistit. Porro haec causa absoluta necessitate exsistens est ens intrinsecus necessarium et a se, ut supra probatum est (thes. 1, schol. II). — Ergo, cum in mundo sint multae res contingentes, exsistit aliquod ens necessarium et a se et libertate praeditum sive Deus tamquam causa horum entium contingentium.

Obi. 1. Forsan entia contingentia formant seriem infinitam, ut unumquodque eorum in aliquo praecedente habeat causam et nunquam perveniatur ad ens necessarium.

Resp. a) *Nego assert.* Etiam eiusmodi series infinita extra se requireret causam sui esse absolute necessariam. Nam entia contingentia, quantumvis fingantur esse infinite multa, semper constituunt collectionem contingentem, quae potest non esse et hinc, ut in thesi probatum est, causam extra se, i. e. extra omnem collectionem entium contingentium requirit. Quid enim est collectio contingens nisi ea, cuius singula membra sunt omnia contingentia?

b) *Nego suppos.* Series infinita, quam obiiciens fingit, est impossibilis, ut in argumento chronogonico demonstravimus.

Obi. 2. Non opus est, ut prima causa entis contingentis sit libera. Sufficit, si aliqua causa intermedia est libera.

Resp. *Nego assert.* Si nulla causa prima esset libera, nulla causa intermedia libera oriri potuit; esset enim haec causa intermedia principio suo adaequato perfectior.

Itaque inter causas alicuius effectus contingentis saltem una inveniri debet, quae est libera. Si enim omnes causae alicuius effectus ex absoluta necessitate sunt et agunt, aperte ipse effectus est absolute necessarius. Et quidem, ut modo diximus, prima causa illius effectus contingentis debet esse libera.

Schol. Hanc ex contingentia rerum demonstrationem ita evolvit Leibnitius: «Restat dubium, cur corpus tantum potius et tale spatium impleat quam aliud, et ita cur exempli causa sit potius tripedale quam bipedale, et cur quadratum potius quam rotundum. Cuius rei ratio ex corporum natura reddi non potest; eadem enim materia ad quamcunque figuram sive quadratam sive rotundam indeterminata est. Duo igitur tantum responderi possunt, vel corpus propositum quadratum fuisse ab aeterno vel ab alterius corporis impactu quadratum factum esse, siquidem ad causam incorpoream confugere nolis. Si dicis ab aeterno fuisse quadratum eo ipso rationem non assignas, quidni enim potuerat ab aeterno esse sphaericum? Aeternitas quippe nullius rei causa intelligi potest. Sin dicis alterius corporis motu quadratum factum esse, restat dubium, cur figuram talem vel talem ante motum illum habuerit; et si iterum rationem refers in motum alterius et sic in infinitum, tum per omne infinitum responsiones tuas novis quaestionibus prosequendo apparebit nunquam materiam deesse quaerendi rationem rationis et ita plenam redditam nunquam esse. Apparebit igitur ex natura corporum rationem certae in iis figurae et magnitudinis reddi non posse.»

Itaque, si quaeris, cur iste lapis sit rotundus, respondeo, quia Deus libere voluit eum esse rotundum et seriem causarum physicarum (sive aeternam sive temporalem) libere ita disposuit, ut ille lapis rotundus resultaret. Si quaeris, cur iste lapis rotundus potuerit esse quadratus, respondeo, quia Deus libere velle potuit, ut esset quadratus, et seriem causarum physicarum libere ita disponere potuit, ut lapis quadratus resultaret. Omnino clarum est aliud responsum ad has quaestiones inveniri non posse.

§ 5. Argumentum climacologicum.

THESIS V. Ex variis gradibus perfectionum, quae in rebus huius mundi insunt, demonstratur exsistentia Dei tamquam entis infinite perfecti.

Prob. Invenitur in rebus aliud ens alio perfectius in bonitate, nobilitate, realitate. Nam aliae res solum sunt, velut lapides; aliae praeterea vivunt, velut plantae; aliae insuper cognoscunt et appetunt, velut bruta; aliae etiam intelligunt et volunt, velut homines. Et in his generibus iterum est varietas specierum et individuorum, quae perfectionis gradu diverso inter se comparantur, v. gr. in duratione, extensione, velocitate, cognitionis et amoris statu. — Atqui perfectio finita et minorata debet esse causata, ut statim probabimus. Et quidem ultimatim et adaequate causata esse debet ab aliquo ente infinito. Nam si causa adaequata esset finita, cum effectu suo constitueret collectionem finitam, quae, ut modo diximus, causam extra se, i. e. extra collectionem finitam, supponeret, et sic illa causa, quae ex supposito debet esse adaequata, revera non esset adaequata. — Ergo exsistit ens infinitum sive Deus tamquam causa rerum finitarum, quae sunt in mundo. Et hoc ens infinitum est ens a se et unicum, ut probatum est in thesi 1, schol. II 3 et schol. I 1.

Prob. min. (Perfectio finita debet esse causata.) Si perfectio finita non esset causata, a se exsisteret. Atqui perfectio finita non potest a se exsistere. Si enim a se exsisteret, in ipsa esset exigentia naturalis et absoluta, ut exsisteret. Iam vero si in aliquo gradu finito perfectionis haec exigentia interna inveniretur, certe haec exigentia esset in quolibet alio ente, quod cum eo aequalem perfectionis gradum haberet. Cogitari enim non potest neque ulla ratio esse potest, cur ex duabus perfectionibus ceteroquin omnino aequalibus altera sit a se et intrinsecus necessaria, altera non sit a se, sed contingens, cur altera contineat immensam illam et infinitam aseitatis perfectionem, altera non contineat. — A fortiori a se exsisteret quodlibet ens, quod perfectionem illam aliquo gradu altiori haberet, ut secundum ea, quae modo diximus, unicuique rem consideranti statim

patebit. — Immo deberet etiam a se exsistere omne ens, quod illam perfectionem minori gradu haberet. Nam duo gradus finiti nulla ratione tantopere distant, ut sufficiens ratio esse possit, cur alter aseitatis perfectionem exigat, alter non exigat. Toto enim coelo et infinities plus quam toto coelo inter se distant perfectio intrinsecus necessaria et perfectio contingens; tanta distantia absolute fundari nequit in finita et relative parvula gradus differentia.

Itaque si finitus gradus alicuius perfectionis, quem appellare volumus gradum ut 7, a se exsisteret, pariter a se exsisterent gradus ut 8, ut 9, ut $7^1/_2$, ut $7^1/_4$, ut $7^1/_8$, ut $7^2/_3$, ut 6, ut 5 e. i. p. Et in unoquoque horum graduum indefinite et infinite multa entia a se exsisterent.

Atqui revera non exsistunt omnes gradus finiti in genere perfectionum, quas in mundo observamus. Constat per experientiam. Constat etiam per sanam rationem, ut ostensum est thes. 1, schol. II 1. Immo generatim repugnat multitudo infinita hominum et similium rerum simul exsistentium (thes. 3). — Ergo nullus perfectionis gradus finitus a se exsistit, et nulla perfectio finita exsistit, quin sit causata.

Nota. Ex eo, quod perfectio absolute infinita a se exsistit, non sequitur ullam perfectionem finitam a se exsistere, quemadmodum ex eo, quod aliqua perfectio finita a se exsisteret, secundum argumentationem factam sequeretur etiam alia entia finita a se exsistere. Nam perfectio infinita immense excedit omnem perfectionem finitam. Ergo facile intelligimus rationabiliter dici posse perfectionem infinitam includere immensam aseitatis perfectionem, perfectionem autem finitam eam non includere. — Et revera non tantum prudenter suspicari possumus, sed omnino dicere debemus perfectionem aliquam infinitam exsistere, ita ut includat aseitatem. Probavimus enim in argumento nostro exsistere aliquod ens infinitum, et hoc ens non posse esse causatum, sed debere esse ens a se.

Obi. In argumento dicitur: «Si unum ens finitum a se exsisteret, omnia entia finita a se exsisterent.» Eodem iure diceretur: «Si unum ens intelligens a se exsisteret, omnia entia intelligentia a se exsisterent»; id vero est falsum. Ergo a pari falsum est, quod, si unum ens finitum a se exsisteret, omnia entia finita a se exsisterent.

Resp. *Conc. mai., nego min.* Ex asserto nostro sequitur tantum, quod, si unum intelligens finitum a se exsisteret, omnia intelligentia finita a se exsisterent; et hoc est verum. At non sequitur, quod, si intelligens infinitum a se exsistit, etiam omnia intelligentia finita a se exsistunt. Et haec omnia in argumentatione nostra satis explicata sunt. Quando inter duo entia est tantum distantia finita, debet, si unum eorum a se exsistit, etiam alterum a se exsistere. Nam immensa differentia entis, quod exsistentiam necessario postulat, ab ente, quod eam non necessario postulat, sufficienter fundari nequit in finita et relative parvula graduum differentia.

Schol. I. Ergo omnia, quae sunt in aliquo genere perfectionis finita, ab eodem ente infinito causantur, quod illam perfectionem infinito gradu possidet. Et hoc modo verificatur illud principium celeberrimum: «Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est»; v. gr. dicitur minus et magis vivens secundum accessum ad aliquod vivens summum, quod est Deus. Principium proxime valet de perfectione simplici, ad cuius essentiam et rationem formalem nulla pertinet imperfectio admixta. Deinde valet aliquo modo etiam de perfectione mixta, ad cuius essentiam pertinet imperfectio admixta. Nimirum eiusmodi perfectio mixta (qualis est v. gr. natura humana) secundum eas rationes, quae imperfectionem non includunt, super se habet ens infinitum, in quo hae rationes inveniuntur gradu infinito. Sed imperfectiones perfectionis mixtae in ente summo non inveniuntur. Propterea homo magis et magis perfectus est secundum accessum ad Deum, qui est, ut ita dicam, homo eminenter summus, quin sit formaliter homo, quia in Deo sunt omnes perfectiones simplices naturae humanae in gradu infinito, sed imperfectiones ad veritatem naturae humanae essentiales in Deo non sunt.

Schol. II. Non dicimus omnes perfectiones rerum gradus habere. Revera non potest simpliciter dici omnes perfectiones rerum admittere magis et minus, v. gr. immensitas non habet gradus. Sed etiam multae perfectiones, quae in conceptu suo non includunt infinitatem, gradus non habent; v. gr. unum triangulum non est magis triangulare quam aliud. Generatim species rerum, quamvis perfectionem dicant, non admittunt gradus. Unus homo non est magis homo quam alius, si tamen loqueris de specie et natura humana. Si enim loqueris de exemplari (vel ideali) humano, quod est quasi summa omnium perfectionum hominibus possibilium, aliquis esse potest magis vel minus homo.

Itaque non quaerimus, quaenam sint perfectiones, quae gradus habent. Sed simpliciter statuimus omne ens finitum, ut in concreto exsistit, indefinite multos gradus perfectionis admittere, etsi non secundum rationem suam specificam, at certe secundum perfectiones cum natura sua in concreto connexas, v. gr. secundum extensionem vel secundum cognitionis statum. Et super hoc fundamento argumentum nostrum erigimus. — Perfectio, quae non exsistit in summo illo gradu, qui tali perfectioni possibilis est, sed in gradu minori, appellari solet *minorata*.

Obi. 1. Forsan entia finita formant seriem infinitam, ut unumquodque eorum in aliquo praecedente habeat causam et nunquam perveniatur ad ens infinitum.

Resp. a) *Nego assert.* Etiam eiusmodi series infinita requireret causam sui esse extra se ideoque infinitam. Nam entia finita, quantumvis fingantur esse infinite multa, semper constituunt collectionem perfectionis finitae, quae, ut quodvis finitum, causam extra se supponit neque incausata esse potest. Perfectio enim infinita ex finitis composita esse nequit.

b) *Nego suppos.* Series infinita, quam obiiciens fingit, est impossibilis, ut in argumento chronogonico demonstravimus.

Obi. 2. Verum non est, quod magis et minus dicuntur per accessum ad aliquid summum. V. gr. homo non dicitur maior et minor per accessum ad hominem summum; item magis et minus malum non dicitur per accessum ad summum malum.

Resp. De homine maiori et minori et generatim de perfectione mixta maiori et minori satis dictum est in scholio I. Responderi potest in his magis et minus dici per accessum ad aliquod summum, quod est *eminenter* tale, etsi non formaliter. — In negativis autem, quale est malum, magis et minus non dicuntur per accessum ad aliquod summum negativum, quod nullum est, sed per comparationem ad summum positivum oppositum; v. gr. minus malum est, quod magis accedit ad summum bonum vel minus a summo bono recedit.

§ 6. Argumentum henologicum.

THESIS VI. Exsistere Deum tamquam unicum universi entis principium et tamquam ens a se probatur ex rerum mundanarum multimoda communione mutua.

Prob. Omnia, quae exsistunt, multiplicem convenientiam et habitudinem ad invicem habent. Conveniunt enim in

ratione entis, veri, boni etc.; ad invicem referuntur secundum rationes temporis et spatii; ad invicem agunt vel ab invicem patiuntur. — Atqui ubi plura conveniunt in uno, praedicatum, secundum quod conveniunt, acceperunt ab uno principio, quod vel est unum ex ipsis vel ex alio genere superiori.

Ergo omnia, quae exsistunt, ab uno ente primo activitatem, durationem, bonitatem, veritatem et totum suum esse derivant. Hoc ens primum est ens a se; neque enim est ab alio, cum omnia sint ab ipso.

Minor huius argumenti est principium, quod dicitur henologicum. Haec iam minor est probanda.

Prob. min. Arg. 1. *(Ex eo, quod ens a se omnia, quae sunt ipsi ad exsistentiam necessaria, a se ipso habet.)* Si plura entia communem formam non haberent ab uno principio, eam ultimatim haberent a pluribus entibus a se, quae secundum illam formam communionem haberent; constat argumento cosmologico. — Atqui plura entia a se non possunt communionem habere secundum aliquam formam. — Ergo communis forma non potest esse in duobus entibus, quin descendant ab uno principio.

Prob. min. Si forma, quae est in ente a se, invenitur in aliquo ente secundo, in illo ente a se debet esse adaequata ratio, cur *possibile* sit, ipsum cum ente secundo convenire secundum hanc formam. — Ergo in ente a se invenitur etiam ratio adaequata, cur ens secundum sit possibile; nam si ens secundum impossibile esset, etiam illa convenientia esset impossibilis. — Ergo ens secundum in possibilitate sua ideoque etiam in exsistentia sua, quae sine possibilitate esse nequit, ab illo ente a se dependet. — Ergo ens secundum non potest esse ens a se; nam ens a se in exsistentia sua a nullo alio ente dependet. — Ergo forma, quae est in ente a se, non potest inveniri in ente secundo, quod pariter est a se; i. e. duo entia a se non possunt convenire in aliqua forma.

Prob. antec. primum. Illa possibilitas conveniendi cum ente secundo competit enti a se absoluta necessitate. (Nam omnis possibilitas, ut opponitur impossibilitati absolutae, est

absolute necessaria neque rei contingenter advenire potest, quia id, quod est absolute impossibile, nunquam possibile fieri potest.) — Ergo si ens a se non esset ratio adaequata illius possibilitatis, sine qua exsistere nequit, ens a se non esset ratio adaequata exsistentiae suae; i. e. ens a se non esset ens a se, id quod repugnat.

Arg. 2. *(Ex eo, quod adaequata ratio communionis rerum debet esse maxime una.)* Debet esse adaequata et sufficiens ratio cuiusvis communionis sive unitatis, quae in rebus invenitur. Haec autem ratio debet esse maxime una, quia, ut statim explicabo, adaequata principia rationem, quam communicant, perfectissimo modo praehabent. Ergo quodvis commune rerum praedicatum, etsi forsan non proxime, tamen ultimatim a principio simpliciter uno derivatur; et hoc principium est vel unum ex ipsis rebus inter se communicantibus vel aliquid supra ipsas. — Et revera ii, qui Deum esse negant, communionem rerum inter se distinctarum, quam observamus, explicare non possunt.

Dixi, quod adaequata principia rationem, quam communicant, perfectissimo modo praehabent. Nimirum principia adaequata, cum sint principia perfectissima, modo perfectissimo causant. Atqui modus causandi est eo perfectior, quo perfectius effectus in causa praecontinetur. Ergo principia adaequata effectum perfectissimo modo praecontinent.

Arg. 3. *(Ex communi hominum sensu.)* Homines communiter principio henologico utuntur tamquam principio *generatim* valido; et sic fatentur principium per se et maxime proprium unitatis et communionis rerum esse unitatem originis. Atqui adaequatum principium communionis et unionis debet esse principium proprium et per se unionis; nam principia adaequata, cum sint principia perfectissima, modo perfectissimo causant (ut modo in arg. 2 explicatum est). Ergo ultima ratio communionis rerum est unitas originis.

Ad mai. Maior patet ex observatione vitae quotidianae. Si duos pueros simul in via offendis admodum similes, facile suspicaris esse fratres vel proxime consanguineos. Si apud duos scriptores eundem textum legis, statim cogitabis

alterum ex altero rem sumpsisse vel utrumque ex tertio auctore hausisse. Si decem pueri, quibus in itinere ex ordine casu occurris, omnes Bernardi nomen sibi tribuunt, statim concludes esse communem huius rei causam, forsan condictum petulantiae puerilis. Et sic ubique tamquam similitudinis naturalem causam communem originem quaerimus. Communio in lingua vel moribus adhibetur ad cognationem duarum gentium demonstrandam. Secundum rationes similitudinis philologi descendentiam codicum et evolutionistae descendentiam organismorum describere conantur (cf. Feder, Lehrbuch der historischen Methodik [1921] 107 sq. 149). Generatim principii nostri in scientiis historicis et naturalibus et aliis amplissimus est usus et fructus uberrimus. — Hoc principium male applicatum innumeris ubique erroribus dat ansam, dum pro vera causa communionis falsa supponitur. Sic si in Ecclesia et apud Buddhistas ritus similis invenitur, facile erras, si temere concludis Ecclesiam a Buddhistis ritum mutuatam esse. Potuerunt etiam Buddhistae rem ab Ecclesia sumere; ritus apud utrosque originem sumere potuit ex communi indole humanae naturae et sic ultimatim a Deo, qui et naturae humanae et revelationis Christianae est auctor unus. His quoque erroribus principium nostrum confirmatur. Ostendunt enim homini usum huius principii esse omnino naturalem; neque in eo falluntur homines, quod causam communem adesse censent, sed quod eam, quae revera adest, male definiunt[1].

Arg. 4. *(Ex auctoritate S. Thomae.)* S. Doctor innumeris fere locis principio nostro utitur illudque graviter inculcat[2].

Nota. In arg. 1, quod attulimus, argumentum cosmologicum supponitur. Itaque demonstratio henologica, si per hanc viam ducitur, inadaequate tantum a cosmologico differt. At si argumento nostro 2 3 4 uteris, demonstrationes henologica et cosmologica adaequate differunt.

---

[1] De principio henologico bene disputat Deneffe, Das henologische Prinzip (Stimmen aus Maria-Laach 83 [1912] 423 sqq.).

[2] V. gr. C. gent. l. 2 c. 15 n. 1 et 3; S. th. p. 1 q. 2 a. 3; ibid. p. 1 q. 65 a. 1 etc. Cf. Th. L. n. 237.

Schol. I. Argumentati sumus ex communione rerum exsistentium. Sed demonstratio facile extenditur ad possibilia. Nimirum, ut thesis 7 demonstrat, quodvis ens possibile in aliquo ente fundatur, quod necessario exsistit. Fundantur autem omnia possibilia in eodem ente necessario. Nam si in pluribus entibus necessariis fundarentur, illa fundamenta necessaria in ratione entis, ut de aliis rationibus taceam, convenirent, similiter atque ipsa possibilia, quae ab iis fundantur, inter se conveniunt. Propterea illa fundamenta necessaria deberent originem sumere ab uno principio communi (quod vel est unum ex ipsis vel super haec omnia); et hoc principium commune constitueret unicum omnium possibilium fundamentum. — Iam facile intelligis omnia entia possibilia in eodem principio fundari, in quo fundantur omnia exsistentia. Nam fundamenta, si plura essent, omnia exsistentiam haberent et sic inter se convenirent et ideo, ut argumento henologico probavimus, ab uno principio originem sumerent, quod est unicum omnium exsistentium et possibilium principium, i. e. unicum principium totius ordinis realis.

Ceterum etiam entia rationis et relationes, sive sunt reales sive rationis, fundamentum habent in ordine entis realis et absoluti. Hoc fundamentum interdum est valde tenue et fere nullum, v. gr. in distinctione pure mentali; tamen absolute sine ullo fundamento reali (vel eius apparentia) nullum ens rationis a mente fingitur vel fingi potest. Propterea ens rationis causam habet, causam nempe per accidens, ut loquuntur, non per se, quatenus fundamentum eius causam habet, et quatenus hoc fundamentum a causa sua ita formatum est et modificatum, ut fundamentum praebeat pro tali ente rationis. V. gr. in ordine reali fundamentum est, cur verum sit dicere illum hominem esse caecum, et cur falsum sit hoc negare. Et hoc fundamentum reale (aliis omissis) in eo est, quia ille homo habet naturam humanam cum modo exsistendi seorsim a visione. Et haec natura humana et ille modus exsistendi seorsim illi homini datus est per aliquam causam, quae sic facta est causa caecitatis per accidens. — Porro ens rationis et ens relativum aliquam affinitatem vel convenientiam habet cum ente reali et absoluto, etsi non tantam, ut ens rationis cum ente reali ad conceptum entis proprie unum coeat. Nihilominus, si quis rem diligenter et aperta mente considerat, videbit, quod illa affinitas et communio entis realis (et absoluti) cum ente rationis (et relativo) esse non potest, nisi idem est principium entis realis (per se) et entis rationis (per accidens). De facto illa entia rationis veritatem suam et esse suum quale-

quale non haberent, nisi fundamentum pro ordine entis realis esset simul fundamentum pro ordine entis rationis, et nisi hoc fundamentum enti reali hunc inderet modum, ut talia entia rationis de ipso deberent affirmari et non negari. — Concludamus: Omnia, quae sunt vel esse possunt vel cogitari possunt, communionem inter se habent qualemqualem, et propterea ista omnia in unico principio actualiter exsistente adaequate fundantur.

Schol. II. Speciale argumentum auctores sumere solent ex concordia rerum et intellectuum. Res enim ex natura sua aptae sunt, quae a nobis intelligantur; et intellectus naturaliter proportionatur rebus intelligendis. Haec mutua relatio vel convenientia ostendit exsistere aliquod unum principium, a quo et res et mentes naturam suam acceperunt.

Schol. III. Aliud argumentum speciale, quod appellant nomologicum (νόμος, lex), ex eo sumi potest, quod eventus naturales apti sunt, qui a mente nostra ad leges quasdam generales revocentur et a nobis secundum eas recte iudicentur. Hoc enim esse non posset, nisi omnes illae res ad unam legem coniunctae et mens nostra de iis iudicans originem haberent ab aliquo principio unico. — Item nulli conceptus universales formari possent, nisi omnes res, quae ad talem conceptum congregantur, et mens nostra essent ab eodem principio unico. — Iterum ex eo, quod ego aliquo modo omnia entia cognoscere possum, sequitur me tali facultate praeditum cum omnibus aliis entibus per unitatem principii esse coniunctum.

Schol. IV. Aliud argumentum speciale ex eo peti potest, quod in rebus multa fiunt, quae sunt unum per accidens, v. gr. quod, sole coruscante, lapis de tecto cadat. Horum eventuum unitatem in aliquam causam adaequatam reducendam esse per se patet; nihil enim fit sine ratione adaequata. Haec autem causa adaequata debet esse causa per se illius unitatis; nam causa adaequata perfectissimum habet modum causalitatis et ideo istam unitatem tam perfecte causat, quam causari potest. Porro nullum principium naturale (i. e. cognitione et mente carens) est causa per se eorum, quae sunt unum per accidens, quia actio naturalis tendit in effectum, qui est per se unus. At intellectus potest per cognitionem ordinare ea, quae sunt unum per accidens. Propterea supra causas naturales est aliqua causa adaequata et prima intellectualis, quae omnia ordinat et ad quam comparata nulla eventuum coniunctio fit per accidens[1].

---

[1] Cf. S. Thomas, S. th. p. 1 q. 116 a. 1 secundo; C. gent. l. 3 c. 92, § Oportet autem et aliud considerare.

Schol. V. Principium henologicum variis modis enuntiare possumus. V. gr.: Omnis relatio plurium reducitur ad identitatem principii eorum. Vel: Omnis relatio ad relationem causalitatis reducitur (quia omnia relata sunt ab uno principio). Vel: Relatio originis est omnium relationum prima (et per ipsam sunt reliquae). — Omnes autem origines (et consequenter omnes omnino rerum relationes et habitudines) ultimatim terminantur ad ens unum et absolutissime simplex, quod est Deus. Vides, quam sit magnifica vis principii henologici.

Obi. 1. In rebus non est tantum communio, sed etiam diversitas. Atqui haec diversitas explicari non potest, si omnes res ab eodem principio descendunt. Ergo non exsistit unum rerum principium.

Resp. *Conc. mai., nego min.* Commune rerum principium omnes omnium rerum perfectiones aequivalenter et eminenter in se continet, est infinitae perfectionis et totam entis plenitudinem in se habet. Hoc ens infinitum diversis modis imitabile est per res finitas, quarum aliae sub alia ratione ei assimilantur. Profecto nihil impedit, quominus eadem res diversis rebus sit similis. Ex his autem rebus finitis illae ad exsistentiam pervenient, quas illud ens infinitum pro libertate sua elegerit. Et sic rerum diversitas facillime explicatur.

Obi. 2. Thesis viam sternit pantheismo. Communionis enim rerum ratio si quaeritur, potius in identitate substantiae omnium rerum quam in unitate principii effectivi reponenda esse videtur.

Resp. *Nego assert.* Res mundanae a communi principio non possunt ita procedere, ut sint huius principii accidentia vel modi, quemadmodum cogitatio ab anima ita producitur, ut maneat in ipsa tamquam accidens in subiecto. Nam modi vel accidentia finita in substantia infinita esse non possunt; fieret monstrosa prorsus unitas naturae interna. Similiter perfectiones accidentales contingentes in substantia necessaria esse non possunt; fieret monstrosa unitas interna ex realitatibus necessariis et contingentibus. Porro conscientia nobis testatur nos esse individua, praeter quae aliae substantiae individuae prorsus similes exsistere possunt; et revera experientia nobis monstrat alios homines nobis similes et sui conscios et individualiter a nobis diversos; ergo in mundo est substantiarum diversitas. Praeterea conscientia nobis testatur nos esse liberos; habemus igitur activitatem nobis omnino propriam et nobis solis imputabilem et non cum aliis rebus communem; ergo non eandem cum istis rebus

substantiam habemus. Denique ordo rerum nihil gravius et impensius inculcat, quam res mundanas esse substantialiter diversas; ergo pantheismus naturam reddit mendacem et contradicit principio axiologico. Haec hoc loco contra pantheismum satis sunt (cf. Th. L. cap. 14). — Ergo principium rerum communicantium non est cum eis identicum vel communis earum substantia, sed est causa earum externa.

Obi. 3. Communio rerum videtur esse ens rationis. Atqui talium figmentorum non est quaerenda ratio. Ergo argumentum henologicum non rite procedit.

Resp. *Dist. mai.:* Ens rationis cum fundamento in re, *transm.;* sine fundamento in re, *nego; contradist. min.* — Sane debet esse ratio, cur illud fundamentum in rebus sit, et cur habeat virtutem ad istos conceptus fundandos. Certe per entia rationis aliquid dicimus, quod tandem in ipsa rerum realitate suo modo verificatur.

Obi. 4. Duae caecitates convenientiam quandam et similitudinem habent. Atqui non est unum principium earum. Ergo principium henologicum non universaliter valet.

Resp. Non habetur unum principium per se et directe, *conc.;* non habetur per reductionem, *nego.* — Nimirum subiecta secundum caecitatem similia esse non possunt, nisi quia sunt ab eodem principio, a quo acceperunt, ut per tales conceptus tamquam suo modo similes cognoscantur.

NB. In thesi proxime loquimur de convenientia, quae est secundum formas reales. Propterea si transitus fit ad entia rationis, dicta cum debita accommodatione et modificatione accipienda sunt. — Id maxime valet, quando est sermo de convenientia in peccatis. Etiam peccata convenire vel comparari nullatenus possent, nisi unum esset *principium possibilitatis* eorum et unum *principium ea permittens.* Tamen Deus nullo modo est principium vel causa ipsius peccati (cf. thes. 14, schol. II 7).

§ 7. Argumentum ideologicum.

THESIS VII. Exsistere Deum tamquam veritatem primam et ens necessarium probatur ex habitudine vel dominio, quod possibile et verum habent circa exsistentiam rerum mundanarum et circa mentem nostram.

Stat. quaest. 1. Veritas proprie et perfecte non invenitur nisi in intellectu et quidem in iudicio intellectus. Iudicium enim verum est, quando rei conforme est eamque

intelligibiliter imitatur; veritas est adaequatio intellectus ad rem. A iudicio mentis nomen veritatis ad obiecta mentis transfertur. Et primum quidem ad iudicium obiective spectatum sive ad enuntiabile applicatur; velut haec propositio: $1 + 2 + 3 = 1 \cdot 2 \cdot 3$ vera est. Deinde rebus tribuitur, quae subiectum veri iudicii esse possunt. Hoc sensu omne ens est verum, quia intelligibile est et de eo aliquid sciri potest vel scitur; haec igitur veritas est adaequatio (aptitudinalis vel actualis) obiecti cum mente. Haec veritas enuntiabilium et rerum est obiectiva, ontologica, transcendentalis, cum veritas iudicii sit logica et formalis. Nos in hac paragrapho ex veritate *ontologica* (non logica) argumentamur. Cf. Frick, Logica[5] n. 164.

2. Verum (ontologicum) sive ens aliud est actuale, aliud possibile. Actuale est, quod exsistentiam a se vel a causa habet. Possibile est, quod est capax exsistentiae. — Possibile dicitur vel praecisive, ut capacitas exsistendi indicetur abstractione facta ab actuali exsistentia, sive haec adest sive non adest; vel privative, ut significetur *mere* possibile sive id, quod potest exsistere, de facto autem non exsistit. In hac paragrapho loquimur de possibili praecisivo (non privativo). Consideramus igitur non solam possibilitatem et veritatem eorum quae nunquam ad exsistentiam veniunt, sed etiam in ipsis rebus exsistentibus possibilitatem et veritatem essentialem consideramus, quam iam habebant, in statu merae possibilitatis, antequam exsistere inciperent, et quae eis, quando exsistunt, manet et communis est cum multis aliis, quae non exsistunt.

3. Possibilitas imprimis intelligi solet intrinseca, quae proxime ex essentia rei possibilis emergit, in quantum notae essentiam constituentes invicem non excludunt. Ab hac possibilitate distinguitur extrinseca, quae inde oritur, ut habeatur causa sufficiens ad rem producendam. Nos in hac paragrapho inter possibilitatem internam et externam non distinguimus, sed simpliciter ex *plena* rerum possibilitate argumentamur, sive haec est interna sive externa sive partim interna et partim externa. Haec plena rei possibilitas in eo est, quod res omnino ad exsistentiam pervenire potest,

vel quod nulla absoluta necessitas prohibet, quominus res ad exsistentiam veniat.

4. Obiective inveniri entia ita plene possibilia ex eo habemus, quod multas res de facto exsistere per experientiam internam et externam constat. Nimirum haec est mentis nostrae virtus, ut, quando per experientiam cognovit nunc exsistere aliquam rem, velut hunc lapidem, in lumine huius exsistentiae videat hunc lapidem etiam heri potuisse exsistere et nullum ab aeterno fuisse tempus, quo exsistere non potuit; i. e. in hac exsistentia lapidis mens videt lapidem fuisse ab aeterno plene possibilem. Neque tantum hoc videmus, sed plena certitudine et evidentia cognoscimus etiam alios lapides huic similes indefinite multos esse possibiles et ab aeterno fuisse et in aeternum fore. Ulterius intelligimus non solum lapides esse possibiles sed etiam alias res permultas huic lapidi plus minusve dissimiles, immo omnes res, quarum natura nullam involvit repugnantiam, et quae ab hoc lapide non infinite distant vel differunt. Nempe perspicimus dissimilitudinem vel distantiam finitam naturarum intrinsecus non repugnantium non posse efficere, ut alia ex his naturis sit plene possibilis, alia absolute impossibilis. — Ceteroquin ad argumentationem nostram non requiruntur multae res possibiles. Sufficit meipsum saltem fuisse ab aeterno plene possibilem, qua de re dubitari plane nequit. Cf. infra schol. III.

5. Cum ipsis essentiis possibilibus simul consideramus leges et veritates aeternas et enuntiabilia, quae in possibilibus continentur et quibus ordo possibilium regitur. Haec enim duo semper simul sunt. Cum possibili semper habetur enuntiabile verum, quatenus verum est illam rem esse possibilem. Et cum enuntiabili vero semper habetur possibile, quatenus mens et iudicium mentis possibile est, quo illud verum affirmetur et recte negari non possit. Praeterea conceptibus vel elementis conceptuum, quibus enuntiabile verum componitur, possibilia respondent, in quibus illud verum suo modo proxime fundatur.

6. Omne ens actuale est singulare. Possibile autem est vel singulare, quod in uno tantum individuo exsistere potest,

vel universale, quod in indefinite multis individuis esse potest, vel transcendentale, quod in omnibus, quae exsistere possunt, invenitur. Nos in hac paragrapho generalissime possibilia respicimus, sive sunt singularia sive universalia sive transcendentalia.

7. Loquimur hic de possibili, quod est ens *reale,* i. e. de possibili, quod habet essentiam positivam et perfectionem sibi propriam, secundum quam exsistere potest. Possumus etiam ex ente rationis possibili v. gr. ex negationibus possibilibus, ex caecitate possibili, ex veritate et qualiquali possibilitate, quam habet radix quadrata numeri negativi ad exsistentiam Dei concludere, sed in thesi nostra id non facimus. Rem obiter tangemus in scholiis ad thesim. — Loquimur igitur de possibili, quod est ens reale, non ens rationis tantum. Haec possibilia qua talia non habent quidem realitatem actualem sive exsistentem, quia ab exsistentia praecidunt, sed habent realitatem potentialem, quia exsistere possunt. Alio nomine realitas actualis vocatur physica, potentialis vocatur metaphysica.

8. In re nostra aeternitas, immutabilitas, necessitas, ubiquitas possibilium magni momenti est. Possibilia sunt *aeterna* in ordine possibilitatis (non actualitatis), quia apta sunt, quae quovis tempore in exsistentiam vocentur, et quae quovis tempore ab intellectu (etiam creato) actu cognoscantur eiusque cognitionem regant et determinent.

9. Immutabilia autem et *necessaria* sunt possibilia in ordine possibilitatis, quia essentia possibilium sine praedicatis eorum essentialibus absolute non est possibilis, neque haec praedicata a mente recte iudicante de essentia negari possunt, sed immutabili necessitate affirmantur.

10. Possibilia sunt etiam *ubique* in ordine possibilitatis, quia apta sunt, quae quovis loco in exsistentiam vocentur, et quia mentes ubique eorum regimini subsunt, ubicumque hae mentes exsistere supponuntur.

11. Alios modos, quibus possibilia et vera dici possunt aeterna, necessaria, immutabilia, ubique valida hic non consideramus, quia ad argumentationem nostram non pertinent. Possibilia autem et vera de facto illas proprietates, quas

diximus, habere, post ea, quae hic n. 4 diximus, ampliori explicatione non videtur indigere. — Forsan tamen iuvat considerare, quod unumquodque ens aut est ab aeterno in aeternum absolute possibile aut ab aeterno in aeternum absolute impossibile, neque ens potest ex possibili fieri impossibile vel ex impossibili possibile. Neque enim quicquam possibile fieri potest nisi iam antea fuit possibile, ut possibile fieret, i. e. nisi iam antea fuit absolute possibile, et sic postea possibile mansit et non proprie factum est possibile. Nempe id, quod est possibiliter possibile, est simpliciter possibile. Neque enim hic loquimur de aliqua possibilitate proxima et *physica* et contingente, quam v. gr. illuminatio cubiculi ex eo habet, quia praesto est electricitas, sed loquimur de possibilitate *radicali* et absoluta et metaphysica, quam illuminatio necessario habet, etiam electricitate remota. Nam etiam tunc manet illuminatio radicaliter et plene possibilis, et etiam illa proxima et physica possibilitas manet tamquam radicaliter possibilis, quia absolute possibile manet, ut electricitas exsistat et pro cubiculo paretur[1].

Prob. Arg. 1. *(Ex possibilium ad exsistentiam capacitate.)* Possibilia capacia sunt, quae exsistant; v. gr. Socrates capax est, qui hodie exsistat, i. e. possibile est Socratem hodie exsistere. Hoc factum negari nequit (Stat. quaest. n. 4). — Atqui capacitas ad exsistentiam nulla esse potest, quin fundetur in aliquo ente actualiter exsistente. Nam illa capacitas ad exsistentiam debet habere rationem sufficientem et adaequatam, ut scimus ex principio rationis sufficientis. Et reapse secus illa capacitas non magis adesset quam abesset. — Porro ratio adaequata illius possibilitatis debet continere virtutem sufficientem (sive necessariam

[1] De argumento ideologico cf. E. Portalié S. J., Dictionnaire de la Théologie catholique I (Paris 1903) s. v. Augustin; Charles Boyer S. J., L'idée de la Vérité dans la Philosophie de S. Augustin (Paris 1920); Dr. Martin Grabmann, Die göttliche und menschliche Wahrheitserkenntnis bei Augustinus und Thomas von Aquin (Münster 1924; Veröffentlichungen des kath. Instituts für Philos. «Albertus-Magnus-Akademie» zu Köln, Bd. I, Heft 4).

sive liberam) ad rei exsistentiam efficiendam. Nam sine tali virtute res non est plene capax ad exsistendum. — Porro virtutem plenam ad exsistentiam rei efficiendam nihil habere potest nisi exsistat et insuper perfectionem rei efficiendae virtualiter contineat. Constat ex principio causalitatis. — Ergo possibilitas rei sive capacitas ad exsistendum supponit aliquod ens exsistens tamquam possibilitatis rationem et fundamentum. — Porro hoc fundamentum debet esse aeternum, necessarium, immutabile, ubique praesens, sicut ipsa rei possibilitas.

Nota. Possibilia eorumque exsistentia potentialis in Deo fundantur, quatenus in eo continentur tamquam termini ei aliqua ratione imperfecta similes, in quibus perfectionem suam ad extra aliquo modo communicare potest. At, quidquid est de modo fundationis, certum est per argumenta theseos nostrae possibilia aliqua ratione in Deo fundari. — Nimirum in Deo est sine dubio talis imitabilitas. Ergo in Deo sunt aliquo modo termini huius imitabilitatis, quia imitabilitas sine termino nulla est. Hi vero termini sunt ipsa possibilia. Ergo in Deo aliquo modo sunt possibilia.

Arg. 2. *(Ex dominio, quod possibile et verum in exsistentiam rerum mundanarum exercent.)* Ipsum esse et fieri rerum in mundo regimini possibilium absolute subest, quia omnia sunt et fiunt secundum regulas et leges necessarias, quae ex essentia possibilium fluunt: v. gr. quidquid fit, secundum principium immutabile causalitatis, quod ex ratione entis contingentis sequitur, fieri debet; omnis circulus exsistens servare debet theoremata geometriae in essentia circuli aeternaliter conclusa. Unde igitur essentiae rerum hanc habent vim, ut secundum principia aeterna ipsis insita esse et fieri rerum absoluta potestate determinent? Hanc vim tamquam a principio adaequato non possunt habere nisi ab aliquo ente exsistente. Nam principium adaequatum exsistentiae vel alicuius dominii in exsistentiam perfectionem exsistentiae in se habere debet, ne in principiato quidquam sit supra eius principium adaequatum. Itaque possibile et dominium, quod possibile vel verum in ordinem exsistentiae exercet, fundantur in aliquo ente exsistente.

Hoc ens est necessarium, aeternum, immutabile, ubique praesens, sicut possibile et eius dominium.

Nota. Possibilia regunt esse rerum per vim a Deo derivatam, quatenus scilicet in Deo fundantur, qui omnia secundum possibilia sive secundum essentiam suam, ut est imitabilis ad extra, operatur.

Arg. 3. *(Ex dominio, quod possibile et verum in mentem nostram exercent.)* Possibilia et vera regunt intellectum nostrum, quatenus secundum normam ab ipsis praefixam iudicare debemus, mentem nostram eis assimilantes. Hoc dominium rationem sui adaequatam non potest habere nisi in ente vel principio exsistente, quia vim habet in mentes nostras et in cognitiones nostras exsistentes. Hoc principium est necessarium, aeternum, immutabile, ubique praesens, sicut ipsum possibile et verum et eius dominium; ubicumque enim et quandocumque mens invenitur, necessario et immutabiliter isti regimini subest.

Nota. Deus per possibilia eorumque veritatem regit mentem nostram, quatenus eam movet secundum possibilia sive secundum essentiam suam, ut est imitabilis ad extra. In hac motione mentis Deus utitur ministerio rerum mundanarum, quae per sensus in mentem agunt eamque ad veritatis cognitionem iuvant, idque cum concursu Dei et per vim a Deo aeterno et necessario derivatam.

Arg. 4. *(Ex influxu, quem possibilia et vera in voluntates nostras exercent.)* Possibilia voluntatem nostram efficaciter movent; vehementissime enim afficimur operibus artis et pulchritudine possibili, quam nobis significant. Praeterea possibilia nos et voluntatem nostram stimulant, ut veritatem earum avidissime inquiramus, et veritate tandem detecta animos nostros gaudio replent iucundissimo. Hanc vim in voluntatem nostram et in affectiones in nobis exsistentes possibilia non haberent, nisi principium eorum adaequatum esset ens exsistens. Hoc autem principium, ut ex saepius iam dictis satis patet, debet esse aeternum, necessarium, immutabile, ubique exsistens.

Arg. 5. *(Generatim ex natura regni possibilium.)* Natura bene definita et accurate determinata, quam res habent secundum possibilitatem suam idealem, sive in quantum

regnum possibilium constituunt, leges mirabiles, quae hunc mundum idealem regunt, varietas, ordo, pulchritudo, amplissima magnitudo huius regni, cuius investigationi multae scientiae incumbunt, velut mathematica, et cuius cognitio menti summam parat delectationem, eamque saepe maiorem quam rerum exsistentium contemplatio: mundus, inquam, hic splendidissimus ratione sufficiente non caret. — Hanc vero rationem sufficientem mundus idealis in seipso habere non potest. Nam esse illud imperfectum et incompletum, quo mundus idealis a mundo exsistente differt, non potest esse alicuius rei adaequata et perfecta ratio. Nam adaequato principio proprium est, ut summa potiatur actualitate et deinde inferiores gradus entis et actualitatis ex se emittat et egredi faciat; in tantum enim aliquid principiat, in quantum est actu. Praeterea res ideales et potentiales ex se habere non possunt, ut sint exemplar exsistentium et ad exsistendum apta; id habere non possunt, nisi ab aliquo ente exsistente et summe actuali. Nam inferius ex se solo non potest altiora ostendere et supra seipsum ulla ratione ascendere (p. I, § 3 II 4). Denique id, quod ex multis partibus constat et innumeris relationibus ex iis componitur et in esse suo dependet, rationem adaequati principii non habet. Adaequati enim et perfecti principii est, ut summam habeat unitatem, simplicitatem, independentiam internam et deinde ex se multitudinem gignat illarum rerum, quae relationibus et dependentiis mutuis infinite multis sociantur. — Ergo supra mundum idealem et multiformem rerum possibilium agnoscendus est Deus tamquam principium, a quo hic mundus totum suum splendorem habet et totum esse suum. Porro hic Deus est aeternus, necessarius, immutabilis, ubique exsistens, ut secundum saepius iam dicta ex possibilium dotibus apparet.

Schol. I. Ens necessarium, in quo secundum thesim nostram possibile fundatur, est ens a se. Nam omne exsistens necessarium est ens a se (thes. 1, schol. II). Porro ens a se non est nisi unicum (thes. 1, schol. I 1; thes. 6). Ergo omne ens possibile et omne verum in eodem ente a se fundatur. Cf. thes. 6, schol. I.

Schol. II. In disputatione de argumento ontologico (p. I, § 5, obi. 4) distinctio occurrit inter possibilitatem mere idealem, quae est mera non repugnantia notarum essentiam constituentium, et possibilitatem realem, quae est eadem non repugnantia notarum una cum capacitate reali et plena essentiae ad exsistentiam. Quaeri potest, utrum argumentum nostrum ex possibilitate mere ideali an reali procedat. Respondemus thesim nostram per se loqui de possibilitate reali et plena, non mere ideali (Stat. quaest. n. 3). Nihilominus etiam argumentari possumus ex possibilitate mere ideali, quatenus cum hac possibilitate ideali coniungitur verum, nempe hoc enuntiabile: «Verum est illam essentiam esse idealiter possibilem»; et hoc verum non potest esse, quin in Deo fundetur.

Iam si quaeris, utrum argumentum nostrum etiam ex possibilitate Dei procedere possit, respondendum est illud non procedere ex possibilitate Dei reali et plena, quia de hac possibilitate reali Dei nobis non constat nisi post ipsam exsistentiam Dei cognitam, procedere autem ex possibilitate Dei ideali, quatenus haec continet aliquod verum, ut modo diximus. Cf. p. I, § 5, obi. 4 et 5. — Ceterum distinctio possibilitatis realis aut mere idealis in rebus finitis, de quarum possibilitate, ut modo diximus, thesis nostra potissimum vel unice agit, non habet usum. Nimirum si certo cognovi alicui rei finitae convenire possibilitatem idealem sive non repugnantiam notarum, eo ipso certus sum eam habere possibilitatem realem et capacitatem positivam ac realem ad exsistentiam; id sequitur ex affinitate, quam quaelibet res finita habet ad res exsistentes huius mundi, quae certe sunt realiter possibiles (Stat. quaest. n. 4).

Schol. III. Unde notus nobis sit ordo idealis et possibilium eiusque valor, explicatur in critica et ontologia, et breviter expositum est in Stat. quaest. n. 4. Forsan iuvabit dictis pauca addere. Quando cognoscimus exsistentiam alicuius rei, velut exsistentiam nostram aut arboris aut corporis cuiuscumque, statim inferimus et evidenter intelligimus hanc rem semper fuisse possibilem et esse possibilem ab aeterno in aeternum; videmus etiam has res

posse in indefinitum multiplicari, v. gr. posse mentes menti nostrae similes indefinite multas exsistere, item arbores arbori, quam video, similes indefinite multas. Cognoscimus durationem, quantitatem extensivam, velocitatem, calorem aliasque rerum formas in indefinitum crescere posse; cognoscimus nos ipsos incrementis spiritualibus augescere posse, ut cognitionis claritate et amplitudine, amoris intensitate et firmitate. Sic iam magnam partem ordinis possibilium et huius ordinis valorem cognovimus; et haec cognitio deinde magis et magis amplificatur et perficitur observatione rerum et cultu scientiarum, v. gr. mathematicae. His rebus diutius immorari non est huius loci. Dicta abunde ostendunt ea, quae de ordinis possibilium natura et valore in argumentatione nostra supponimus, certo fundata esse et non gratis conficta.

Schol. IV. In argumentis theseos prae oculis habuimus ens possibile, quod est ens reale. Tamen pro exsistentia Dei argumentari possumus etiam ex ente rationis possibili, quale est v. gr. caecitas, radix quadrata numeri (— 1), similitudo duorum caecorum ratione caecitatis, circulus quadratus. Argumentum variis modis institui posset. Sed ne longi simus, id inventioni lectorum relinquimus. Tantum unum notamus, quod est admodum obvium et facile. Ens rationis similitudinem habet cum ente exsistente vel cum ente reali possibili, quod est capax exsistentiae. In hoc iam ordo quidam quantumvis tenuis ad exsistentiam habetur. Quem ordinem tamquam a principio adaequato ens rationis accipere non potuit nisi ab ente exsistente aeterno et necessario (cf. p. I, § 3 II 4). — Praeterea in ente rationis semper est etiam capacitas, ut aliquo modo *fundamentaliter* exsistat. V. gr. exsistunt dispositiones *positivae,* quae visionem excludunt a caeco. Exsistunt in rebus rationes reales, cur eas ope entium imaginariorum, ut sunt radices quadratae numerorum negativorum, aliqua ratione cognoscere possimus: et sic illa entia imaginaria aliquo modo fundantur in ente exsistente ideoque fundamentaliter exsistunt; capacitatem sive possibilitatem ad hanc exsistentiam fundamentalem necessario habent ab aeterno in aeternum; et haec

capacitas rationem sui adaequatam habere non potest nisi in aliquo ente, quod necessario exsistit.

Schol. V. Ex dictis habes, quod ex omni obiecto mentis nostrae, sive habetur per cognitionem obiective veram sive per errorem sive per fictionem, discursu satis facili exsistentiam Dei demonstrare possumus tamquam principii, in quo esse qualecumque huius obiecti rationem sui adaequatam habet. Quidquid enim mens apprehendit, est vel ens exsistens vel ens reale possibile, quod exsistere potest, vel ens rationis, quod enti reali simile est et in ente reali possibili aut exsistente fundatur, vel ens, quod ex talibus entibus componitur. — Omnia ista cohaerent etiam cum iudiciis veris, quae de ipsis tamquam de subiectis formari possunt, ideoque ad Deum nos ducunt tamquam ad rationem adaequatam harum veritatum. Cf. thes. 6 schol. I.

Aliis verbis: In omni obiecto, quod mens nostra utcumque percipit, exsistentia Dei virtualiter (non formaliter) scitur, quia esse illius obiecti exsistentiam Dei supponit eamque intelligibiliter includit, idque discursu satis obvio dispicere possumus. Unde intelligis, quanta sit certitudo exsistentiae Dei, qui in omni re, quam cogitamus, simul *virtualiter* cognoscitur et scitur, idque virtualitate satis propinqua (ad actum) et aperta. Profecto «dixit insipiens in corde suo: Non est Deus» (Ps. 13, 1; 52, 1).

Schol. VI. (Conclusio.) Ad ordinem entis tamquam elementum absolute necessarium aeternum et incommutabile pertinent omnia possibilia praecisive sumpta eorumque fundamentum actuale sive Deus. Huius ordinis necessarii realitas et veritas nullomodo pendet ab exsistentia rerum finitarum et contingentium, sed ordo veritatem habet per seipsum, nimirum per Deum, in quo omnia possibilia fundantur et qui est illius ordinis necessarii praecipuum et primum elementum. Ille ordo necessarius eodem modo subsisteret ut nunc, etiamsi Deus nullum mundum creasset.

Utique si nihil creatum exsisteret, mens nostra illum ordinem necessarium et in eo Deum non cognosceret, tum quia mens nostra non exsisteret ideoque nihil cognosceret,

tum quia nos possibilia et possibilitatem non concipimus nisi quatenus in rebus per experientiam cognitis, i. e. in rebus contingentibus et exsistentibus, manifestative continentur et nobis per species intelligibiles, quas ex rebus mundi exsistentibus derivamus, innotescunt (cf. schol. III).

Obi. 1. An totum habet a Deo, ut sit maius sua parte potius quam minus?

Resp. Omnino. Nam totum essentiae suae et partium suarum realitatem a Dei essentia sive exsistentia habet, et per ipsam essentiam totius omnia, quae de toto ex necessitate praedicantur, a Deo derivantur.

Obi. 2. Profecto non ostenditur exsistentia Dei ex ente ut sic.

Resp. Plane demonstratur. Nam ratio entis et principium contradictionis omnem suam realitatem et veritatem ultimatim non habent nisi dependenter ab aliquo ente actuali, quod est Deus.

Obi. 3. Si Deus non exsisteret, saltem haec remaneret veritas, omnia esse nihil. Ergo non omnis veritas exsistentiam Dei tamquam fundamentum exigit.

Resp. In hypothesi absurda Deum non exsistere, Deus simul non exsisteret et exsisteret. Non exsisteret ex supposito; exsisteret, quia maneret veritas ideoque Deus tamquam fundamentum, sine quo veritas, ut demonstratum est, non esse potest. — Iam respondeo in forma: *Transm. antec., dist. conseq.:* In illa hypothesi absurda maneret ista veritas, quia Deus non exsistens tamen simul exsisteret et istam veritatem fundaret, *conc.;* quin Deus ponatur simul exsistere et hanc veritatem fundare, *nego.*

Obi. 4. Argumentum ontologicum pro exsistentia Dei ab auctoribus communiter iure reicitur. Atqui argumentum ideologicum involvit ontologicum. Ergo argumentum ideologicum pariter reiciendum est.

Resp. *Conc. mai., nego min.* Argumentum ideologicum nititur principio rationis sufficientis, ontologicum hoc principio non utitur. Ergo illa duo argumenta totaliter differunt. — Praeterea argumentum ontologicum gratis supponit ens realissimum sive Deum esse realiter et plene possibilem, quamvis de hac possibilitate reali et plena nobis nihil constet, nisi post exsistentiam Dei demonstratam. Cf. p. I, § 5.

Obi. 5. Exsistentia non potest probari nisi ex rebus a Deo effectis. Atqui argumentum ideologicum non procedit ex rebus a Deo effectis. Ergo non est admittendum.

Resp. *Dist. mai.:* Ex rebus a Deo effectis, quatenus sunt a Deo effectae aut quatenus in iis observatur aliqua alia ratio vel forma, quae ad Deum nos ducit, *conc.;* semper ex rebus a Deo effectis qua effectis, *nego; contrad. min.:* Non procedit ex his rebus qua effectis, *conc.;* non procedit ex rationibus et conceptibus obiectivis, quos hausimus ex rebus a Deo effectis, nempe ex possibilitate reali et aeterna in rebus exsistentibus observata et per eas manifestata, *nego.*

Obi. 6. Exsistentia Dei non potest cognosci nisi per principium causalitatis. Atqui in argumento ideologico non adhibetur principium causalitatis. Ergo hoc argumentum est reiciendum.

Resp. *Dist. mai.:* Nisi adhibetur principium aposterioristicum, i. e. causalitatis vel rationis sufficientis vel axiologicum, *conc.;* nisi adhibetur praecise ipsum principium causalitatis, *nego; contrad. min.:* Non adhibetur praecise ipsum principium causalitatis, *transm.,* non adhibetur principium rationis sufficientis, *nego.*

Obi. 7. Hic lapis per essentiam suam est absoluta necessitate possibilis. Ergo non opus est, ut haec possibilitas ulterius in Deo fundetur.

Resp. Ille lapis habet possibilitatem et necessitatem eius et ipsam essentiam *in se, conc.;* habet eam etiam ultimatim *a se, nego* (propter argumenta in thesi allata). — Ita etiam res exsistentes mundi exsistentiam et proprietates ex essentia exsistente cum necessitate resultantes in se habent, neque tamen a se, sed a libertate Dei Creatoris.

Obi. 8. Si Deus possibilia per essentiam suam necessario fundat, necessitas possibilitatis rerum creatarum aequalis vel eadem cum necessitate est, qua Deus ipse exsistit. Atqui hoc admitti nequit. Ergo reiciendum est argumentum ideologicum.

Resp. *Dist. mai.:* Necessitas possibilium, quae est essentiis eorum interna, est eadem cum necessitate Dei, *nego;* necessitas, ut de possibilibus dicitur per denominationem externam desumptam a necessitate, qua Deus ea fundat, est necessitas essentiae Dei, *conc.; contrad. min., nego conseq.* — Itaque necessitas possibilium est intrinsecus finita, denominative infinita. — Necessitas possibilibus interna est absoluta quidem, sed modum habet finitum et essentiae possibilium finitae proportionatum; sic etiam necessitas absoluta, qua proprietates rerum exsistentes ex earum essentia exsistente resultant, finita est. Sed necessitas,

qua Deus possibilia fundat, est divina et infinita; et haec per aliquam denominationem *externam* de possibilibus praedicari potest. Cf. Urráburu, Theodicea II p. 181—200.

§ 8. Argumentum teleologicum.

THESIS VIII. Exsistere Deum tamquam sapientissimum huius universi architectum probatur ex mundi mirabili et ordinatissima dispositione.

Prob. Mundi dispositio exsistit ordinatissima. Atqui haec dispositio ordinatissima non potest esse nisi a causa summe intelligente. Ergo exsistit mundi architectus sapiens, immo sapientissimus.

Maior nostri argumenti contendit in mundo inveniri *finalitatem* (Zweckmäßigkeit), i. e. finem et ordinem pulcherrimum et conspirationem rerum in unum in mundo esse *per modum facti* vel materialiter, ut aiunt, sive quis hos fines et hunc ordinem convenientem intendit sive non intendit. Nempe dicimus elementa et vires mundi ad miram quandam unitatem, varietatem, perfectionem et ad ordinem pulcherrimum conspirare, inferiora superioribus, anorganica organicis, plantas brutis, bruta et omnia homini aptissime necti et subordinari, media simplicissima, quae sunt vires physicae, ad effectus sive fines sublimissimos, qui sunt v. gr. nutritio, respiratio, motus spontaneus, visus, dirigi incredibili prorsus complicatione, promptitudine, constantia, venustate.

Minor argumenti affirmat deprehendi in mundo *causalitatem finalem* (Zweckstrebigkeit, Zielstrebigkeit) vel finem in mundo regnare *per modum principii* vel formaliter, ut aiunt; i. e. dicimus ordinem mundi esse ex intentione agentis intellectualis, quod finem et media (et media quidem, ut proportionata et eligibilia ad finem) cognovit et secundum hanc cognitionem elegit. — Maxime vero hic notandum est nos *nondum* dicere *omnes* universi partes et omnes rerum rationes summa quadam sapientia dirigi, sed dicimus *quam plurima* esse in rebus tam apte constituta, ut ex iis ad exsistentiam ordinatoris summe intelligentis concludere debeamus. (Sic constabit etiam in iis, ubi rationes

sapientiae in mundo regnantis nobis sunt minus apertae, revera has rationes adesse, etsi modo nobis plus minusve occulto.)

Prob. mai. *(Mundi dispositio exsistit ordinatissima.)* Uberiorem maioris explicationem invenies in Th. L. n. 260 ad 290. Nos pauca notamus.

1. Res terrenae *unum* ordinem efficiunt. Omnia enim conspirant ad varietatem magnificam, ad organismorum gradus sustentandos, ad hominis utilitatem, delectationem, eruditionem. — Immo universus mundus ad unum ordinem concurrit. A sole enim bonum terrae maxime pendet. Etiam reliqua corpora cosmica, quominus terrae noceant, prohibentur, noctes ornant, mirabilibus reguntur legibus, quarum cognitio mentem nostram insigniter perficit, stabilem efficiunt ordinem eumque pulcherrimum. Tamen ordo, qui in astris viget, cognitioni nostrae minus obvius est.

2. Ordo terrester, de quo potissimum, quia notissimus est, loqui placet, est *complicatissimus*. Nempe ad eum constituendum suo modo et suo loco concurrunt innumerae res eaeque genere, specie, individualitate diversissimae et numerosissimae; in uno centimetro cubico multae trilliones atomorum inveniuntur. Hae vero res innumerae constituunt singulae iterum ordinem complicatissimum; cogita v. gr. de complicatione unius organismi vel de unius atomi complexitate miranda, quam recenter detexerunt.

3. Ordo terrester est *sublimissimus*. Nempe scientiae plurimae et hominum doctissimorum ingenia sagacissima omnem operam in eo scrutando ponunt. Mirabilia sunt, quae invenerunt et tradunt. Tamen quo scientia magis proficit, eo magis intelligimus longe plura ignorari; immo ea, quae scimus, quamvis sint stupenda, nil esse in comparatione eorum, quae nos latent.

4. Ordo terrester est *constantissimus*. Tanto enim saeculorum cursu iam perseverat in summa omnium rerum volubilitate et caducitate. Iam, cum ordo vel pro uno instanti complicatissimus sit, quot vires, quot actiones conspirantes tanto tempore factae sunt? Et hae vires omnes, quamvis sub diversissimis agerent locorum et dispositionum adiunctis,

ab ordine non deviarunt. Semper etiam cohibitae sunt vires destructivae, ne omnia ad chaos reverterentur.

5. Et nunc, ut *summatim* quaedam dicamus, considera totam rerum universitatem simul. Quanta perfectio in hominis intellectu et libertate, in brutorum sensibus et instinctibus; in organismorum constitutione, in terrae temperamento, in siderum collocatione, in virium physicarum et chimicarum dispositione! Quocumque oculum convertis, stupendam invenis perfectionem, pulchritudinem, ordinem. Inspice minimam cellulam, quantum miraculum! Ordo est in minimis mundi, quo neque oculus nec microscopium penetrat, est in maximis, quae nullo telescopio metiuntur. Descende in profundissima maris, invenies vestigia sapientiae ubique regnantis; transi ad secretissima silvarum primigeniarum, ubi nullus umquam pes hominis stetit: videbis etiam ibi, quamvis fuerint hominibus incognita, vitam, ordinem, pulchritudinem et nunc esse et a saeculo fuisse. Quid mirabilius rerum mundanarum complicatione, quando ingentissimum numerum partium ad unum aedificium constituendum harmonice conspirare videmus? Quid excellentius huius mundi unitate, cum rationes mechanicae, physicae, chimicae, physiologicae, psychologicae perfecte ad invicem proportionentur et superiora inferioribus nitantur: psychologica physiologicis, haec chimicis et physicis, haec mechanicis.

Prob. min. Ordo mundanus non potest esse nisi a causa summe intelligente.

1. Iure ad *spontaneam quandam persuasionem* provocare possumus. Nam qui attente mundum considerat, non potest non mirari, quod res tam multae et prorsus innumerabiles eaeque diversissimae et per immensa spatia distributae ad unum ordinem fundandum et per saecula conservandum tam constanter et concorditer conspirant. Sponte sibi iudicium format, haec non esse facta sine interventu alicuius agentis, quod sit summa sapientia praeditum (cf. Sap. 13, 1). Idque etiam populorum assensus cognoscit. — Apparentiis autem rerum et spontaneis naturae iudiciis veritas respondere solet.

Neque tamen dicimus hanc rem esse immediate evidentem per modum primorum principiorum, *quae sine ullo discursu*

ex se ipsis tantam veritatis lucem habent, ut vera esse non possit non perspici. Sed iudicium, quo ex mundi magnificentia Deum architectum esse iudicamus, discursum quendam supponit, qui tamen adeo facile procedit, ut cum ipsa mundi consideratione quasi misceatur et vix advertatur. Ideo hanc persuasionem spontaneam inspiciamus discursumque latentem ad conscientiam revocemus. — Est tamen haec persuasio spontanea iam per se veritatis indicium admodum grave, praesertim cum per attentionem diligentiorem persuasio minime obscuretur, sed magis ac magis firmetur et roboretur, ut communis et constans populorum consensus satis declarat.

2. Profecto ii, qui ordinem mundi causae intelligenti tribuunt, sententiam *omnino probabilem* sequuntur. Experientia enim universa docet, sine consilio et intentione finalitatem et ordinem complicatum et constantem numquam introduci in elementa, quae ex natura sua apta sunt variis modis disponi, etiam cum confusione, et perfectionem ordinationis perfectioni intellectionis causantis proportionari. Itaque cum mundi ordinem illustrissimum summae vindicamus intelligentiae, prudentissime agimus.

3. Immo *contraria sententia non est viro scientifico digna.* Sanae enim scientiae est non ad quaslibet causas forsan imaginabiles recurrere, sed eas assumere, quae sunt maxime obviae et iugi experientia notae. Certe homo scientificus siderum evolutiones et motus non tribuit viribus ignotis et fictis, sed attractioni, quae etiam res terrenas gubernat et quam quotidie in corporum casibus experimur. Itaque contra scientiae naturam et methodum peccat, qui mundi ordinem causae *aptissimae et notissimae,* quae est intelligentia, non tribuit, sed ad casum provocat, qui nil explicat et ignorantiae confessio est, vel vires nescio quas mysticas fingit, velut nisum materiae formativum.

Profecto scientiae est rerum causas investigare. Sed qui ordinem casui tribuit, causam non inquirit, sed negat; scientiam non aedificat, sed destruit; scientiam, inquam, destruit circa rem celeberrimam et summam, qui est ordo universum mundum manifestissime continens et regens. Id quod optime sensit Aristoteles (Metaph. 1, 1 c. 3) dicens: «Neque tantam

rem casui adscribere probe se habet.» — Omnino adesse debet causa, quae ordinem mundi, *qua talem,* produxit, ne res tam magnifica causa sibi propria careat. Eiusmodi autem causa non est nisi agens intellectivum.

4. *Contraria sententia est plane improbabilis;* nostra igitur est probabilissima. Adversarii enim dicunt mundi ordinem fortuna quadam natum esse. Atomi perpetuo motu agitantur et miscentur; ideo necessarium est eas per decursum temporum variissimas formare combinationes. Ita factum est, ut tandem ad praesentem ordinem corruerent eumque iam tot saeculis servarent. — At enim haec improbabilissime fabulantur. Unusquisque videt atomos pro sua natura infinities facilius dissipari per spatia immensa, vel ad acervum collabi sat uniformem, quam adeo mirabiliter et varie suspendi, et ordinari per sidera et terram et organismos. Quid enim destructione organismi facilius fit? Velut hominem sclopetum vel gladius occidit. Quae autem vis naturalis hominem occisum ad vitam revocabit? Nonne ex uno exemplo vides vires mechanicas sibi relictas occidere magis et destruere quam vivificare et exstruere?

Deinde nemo negabit improbabilissimum esse per nescio quam revolutionem elementorum subito ex primis elementis hominem formari. Neque tamen hoc minus probabile est quam evolutione successiva ex primis elementis hominem fieri. Aeque enim probabile vel improbabile est, eandem tesseram duobus iactibus successivis 5 puncta ostendere, atque duas tesseras simul iactas utramque 5 puncta exhibere. Eadem ratione aeque improbabile est hominem successiva perfectionum accumulatione evolvi atque omnes perfectiones simul ad hominem convenire; verum probabilissime initia hominis, si ex elementis fieri possent, postea casibus adversis extinguerentur, non evolverentur.

Porro quis umquam ex gaso frigescente expertus est systema corporum solari simile ortum vel etiam organismos natos esse? Semper ex gaso liquor uniformis resultat. Nonne signum est ex statu mundi primaevo, quem gaseum fuisse adversarius dicit, hanc rerum dispositionem non potuisse evolvi nisi, ut minimum dicam, casu improbabilissimo?

Denique quis credet fieri posse, ut ex cinere avis vel cuiusvis bruti vel plantae elementorum motu mechanico pristina avis et brutum et planta reviviscant? Atqui facilius ex cinere resurget avis aut bellissimus papilio, quam ex gaso primaevo haec mundi et organismorum varietas mechanice explicatur.

Confirmatur modo iudicandi, quem omnes homines, etiam adversarii, in similibus rebus sequuntur. Laplace planetarum motus secundum directionem solis rotantis et paene in plano aequatoris solaris fieri videns non dubitavit, quin haec motuum conformitas non sit a casu, sed derivanda sit ab una causa motuum huic effectui proportionata; et in hac suppositione certe non erravit, quidquid est de systemate eius cosmico. Nos igitur num dubitabimus, quin mirabilis mundi unitas et teleologia in una causa proportionata ideoque intelligente fundetur?

Illustratur alio modo: Partes oculi et partium collocatio in ea proprietate conveniunt, ut animal visionis capax reddant. Quia hae partes tales sunt et ita collocantur, animal videt. Si aliquid ex his aliter esset, animal aut non videret aut minus bene. Numerus casuum, quibus elementa oculi inepte componi possunt, infinite maior est quam numerus casuum visioni faventium; hoc unum in omni scientia et praesertim apud physicos satis esse debet, ut casus fortuitus eliminetur. Communi igitur causa elementa oculi copulata sunt; et cum omnium elementorum proprium sit, ut ad visionem iuvent, inter causam copulantem et visionem nexus esse debet, quo ipsa visio oculi structuram regat. Sed quia visio in ordine reali oculum sequitur, non praecedit, visio per modum finis, non per modum causae efficientis ad oculum formandum concurrit. — Et quae de oculo diximus, repeti possunt de omnibus naturae artificiis.

5. *Sententia ordinem mundi casui ascribens certo falsa est.* Sunt enim quidam effectus ac quidam motus ita ordinati, ut manifeste ostendant primam causam ipsorum esse intellectum et absolute repugnet rationem ordinis sufficientem praeter intellectum inveniri. E. gr. si quis legat poemata Vergilii aut Homeri et, admirans eorum pulchritudinem,

quaerat, quomodo exstiterint, statim evidenter concludit composita fuisse et ordinata ab aliquo habente intellectum et, nisi fatuus sit aut ebrius, ne leviter quidem suspicabitur talia poemata exstitisse a se ipsis sine ulla causa vel composita esse casualiter ex characteribus temere concurrentibus et a vento delatis, vel esse conscripta a bestia irrationali vel trunco vel lapide insensato; similiter si quis videat horologium pulcherrimum, audiat suavissimam musicam, contempletur exercitum ordinatissime instructum et pugnantem, indubitanter affirmat aliquem intellectum composuisse horologium, ordinasse musicam, instruxisse exercitum. Atqui singula entia visibilia et a fortiori tota machina mundi visibilis ordinatur et movetur ordine pulchriori, quam sit in quocumque poemate, horologio, musica, exercitu. Ergo est ita manifestum primam causam entium, mundi, totius ordinis ac primum movens esse intellectum, ut nemo non fatuus aut ebrius, dum perpendit ordinem mundi, de hoc possit dubitare. — Sane si quis videat picturam, quae ad vivum exprimit leonem, statim opus artificis habentis intellectum agnoscit; sed ipse leo vivus est opus pictura multo mirabilius. Iterum si poema Vergilii est ab intellectu, multo magis Vergilius ipse habens intellectum et ingenium ad tale poema componendum opus fuit intellectus; neque profecto opus fuit intellectus humani, quia a parentibus non generamur vi intellectus et ex idea operis praeconcepta; ideo mater Machabaeorum illa fortissima sapientissime philosophata est dicens: «Nescio, qualiter in utero meo apparuistis. Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi; sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem» (2 Mach. 7, 22). Denique constructio et ordinatio mundi cum singulis partibus innumeris arctissimo inter se foedere colligatis et ad unum finem conspirantibus, constructione solius leonis aut solius hominis mirabilior est; ergo multo magis intellectum causantem reclamat. Idcirco Aristoteles Anaxagoram, qui contra alios philosophos causam mundi dixit esse intellectum, velut sobrium inter ebrios locutum esse asserit. Cf. Maurus, Quaest. philos. l. 4, quaest. physico-metaph. q. 10.

6. *Breviter.* Natura ipsa summa, quae cogitari potest, contentione nos compellit, ut mundum ab intellectu fabricatum esse iudicemus. Si ex uno horologio, ut artificem agnoscamus, cogimur, quanto magis ex aliquo organismo ad opificis intelligentiam confitendam compellimur! Neque vero unum organismum natura nobis proponit, sed multos, sed milliones, sed billiones, eosque nobis exhibet non semel in vita, non uno loco, sed quotidie et ubique. Itaque vehementissime ordo rerum et entium nos sollicitat, ut sapientiam mundo praesidere censeamus. Quae cum ita sint, si mundus a sapientia non est conditus, aperte natura ipsa nos seducit et ad pessimum nos urget errorem, idque in re omnium gravissima, a qua totus vitae nostrae sensus et valor dependet. Natura igitur ipsa sive tota ratio entis secundum intimam essentiam suam fallax esset et mendax, quo nihil est absurdius, nihil magis impossibile. Cf. dicta de principio axiologico p. I, § 3 III.

Nota. 1. Queruntur interdum nos demonstrasse exsistentiam architecti sapientis huius mundi, sed non probasse eum esse infinite sapientem, neque eum esse ens a se et Creatorem mundi. Remedium si desideratur, facile paratur. Architectus mundi aut est ens a se aut causatus et creatus ab ente a se, ut ex saepe iam dictis patet. Si est causatus ab ente a se, hoc ens a se est infinitum et architectus mundi primus isque infinite sapiens. Cf. etiam Th. L. n. 301—304.

Ceterum practice satis est, ut demonstremus architectum mundi exsistere sapientissimum, quin de infinitate et aseitate solliciti simus. Nam sapientiam supermundanam universitatem rerum disposuisse vulgus atheorum negat. Quam sapientiam si homines admittunt, ultro concedunt hanc sapientiam esse infinitam. Qui sapientiam mundum condidisse affirment et infinitatem solam negent, hodie vix apud nos inveniuntur. Certe pauci sunt, qui attentionem non merentur. Cf. supra p. I, § 2 D, nota 1.

2. Considerandum est, quod mundus, etiamsi confusissimus esset, causam requireret, quae hanc confusionem disposuit et, ut prae aliis dispositionibus pariter possibilibus ad exsistentiam veniret, determinavit. Nihil enim fit sine causa, et quin determinetur a causa. Et haec quidem consideravimus in argumento tychologico. — At mundus confusus sapientiam Conditoris

minus nobis manifestaret, quam mundus pulcherrime dispositus. Et sic ordo pulcherrimus mundi speciali modo nobis exsistentiam divinae sapientiae et ipsius Dei probat et speciale argumentum pro exsistentia Dei demonstranda nobis suppeditat.

Obi. 1. Mundus casu oriri potuit. Ergo non probatur exsistentia architecti sapientis.

Resp. *Nego antec.* Ordo tam complicatus oriri non potuit sine architecto, ut argumenta nostra probant. — Rem ulterius explico. Quid est casus? Obiiciens videtur appellare casu ortum, quod non est ex consilio vel ex sapientia ortum. Obiiciens igitur simpliciter et nulla ratione addita audacter statuit mundum potuisse sine architecto et eius consilio oriri. At hoc refutavimus argumentis, quibus minorem demonstrationis nostrae stabilivimus. Obiicientem igitur remittimus ad haec argumenta, v. gr. ad argumentum sextum (natura non est mendax) vel ad quartum (ordo tam magnificus sane postulat causam sibi propriam, quae eum qua talem produxit) vel ad secundum (experientia teste sine consilio ex elementis labilibus nunquam oritur ordo complexus et constans).

Nota. Casualis dicitur causa secundum naturam (sine mentis consilio) operans, quando propter adiuncta externa minus consueta effectum producit, ad quem per solam naturam suam non est ordinata. V. gr. lapis de tecto cadens casu occidit hominem, quia lapides ex natura sua non ad id ordinantur, ut in hominum capita decidant eosque occidant. Quando sermo est de agente intellectuali, casus dicitur factum, quod praeter eius consilium evenit. Iam intelligis eventum non posse esse casualem nisi relative, nempe secundum respectum ad causas quasdam secundas sive ordinis creati, quae vel intellectu carent vel intellectu suo omnia disponere nequeunt. Casus autem absolutus repugnat, quia respectu primae causae nihil fit casu, sed omnia, quae fiunt, consilio eius diriguntur. — Ex hac re argumentum pro exsistentia Dei formare possemus. Nimirum omnes res aptae sunt, quae sapienti consilio dirigantur. Hanc aptitudinem, quia ex termino suo excedit esse rerum, res habere non possunt, nisi ex impressione alicuius principii, quod est sapientia praeditum. Ergo exsistit huiusmodi principium, idque aeternum, necessarium, immutabile, quia aptitudo illa est talis. — Hoc argumento non utemur. Sed rem notavimus, ut status rerum undique clara luce collustretur.

Obi. 2. Ordo mundi oriri potuit lenta et continua et per infinite multa saecula progrediente evolutione, quae secundum

leges mechanicas absoluta necessitate facta est. Cogita, quaeso, theoriam Kantio-Laplacicam et genealogias plantarum et brutorum longissimas ab evolutionistis tanta sagacitate detectas. Ergo non probatur exsistentia architecti sapientis.

Resp. *Dist. antec.:* Ordo evolutione oriri potuit, si haec evolutio erat praeformata in statu initiali sapienter disposito, *transm.;* secus, *nego.*

Nota. Vani sunt, qui longas evolutiones texunt, ut sic Conditoris sapientiam fugiant, vel qui putant se hypothesibus evolutionistarum et Kantio-Laplacica in hunc finem abuti posse. Nam mundus corporeus necessario evolvitur, ideoque tota complicatio et totus pulcherrimus ordo, qui nunc est, semper erat in radice mirabilissime et exactissime et scrupulosissime praeparatus. Itaque primaevus quisque status mundi totam illam sapientiam disponentem reclamat, quam praesens. Teleologia mundi igitur se non evolvebat, sed semper aderat eadem, ex quo mundus exsistit; sed mundus se evolvebat et evolvit secundum leges ei ab initio per sapientiam inditas. Quaeritur unde et a qua sapientia mundus teleologiam habuerit ab initio, cum eam habere non posset, nisi per impressionem alicuius summae sapientiae; mundus, etiamsi ab aeterno esse supponitur, tamen ab aeterno teleologia carere potuit. Haec valent de mundo, ut se necessario evolvit. In quantum vero novus interventus Dei per miracula et gratias et alio modo intervenit, nova teleologia habetur et manifestatur. Cf. Th. L. n. 331.

Ceterum merita hypothesium evolutionistarum et Kantio-Laplacicae nequaquam minuere volumus. Hae enim hypotheses in quaestiones theodiceae nullum plane influxum exercent, nisi forsan quatenus sapientiam Conditoris mundi has evolutiones instituentis speciali lumine illustrant. Tantum cavere volumus, ne quis his hypothesibus abutatur ad falsa inde philosophemata derivanda, quae revera in iis non continentur. — Magis manifestatur sapientia ceteris paribus, si teleologia fit mundo interna quam si manet plane externa operi in solo artifice. V. gr. maior sapientia manifestatur in horologio, cui datur, ut ipsum se convenienter moveat, quam si artifex semper propria manu indices horologii duceret.

Obi. 3. Forsan mundus intellectu praeditus est seque ipse ordinavit. Ergo non probatur architectus supramundanus.

Resp. Obiiciens fatetur mundum non potuisse oriri sine sapiente consilio. Id practice satis est. Hoc enim praecise est

illud, quod chorus atheorum negat. — Hanc sapientiam atomis chimicis immanentem esse aut cerebrum alicuius bruti vel hominis primitivi suo consilio mundum disposuisse nemo serio dixerit.

Breviter. Nego assert. In mundo visibili, quem obiiciens prae oculis habet, non invenitur intellectus nisi in cerebro humano. Cerebrum autem hominis primitivi certe mundum non fabricavit. Ille homo non satis sapiens et potens erat ad hunc mundum fabricandum; mundus quoque cum suo ordine iam exsistebat diu ante omnia cerebra primitiva.

Obi. 4. Homo utique non potest ordinem facere sine consilio intellectus. At natura est homine potentior. Ergo forsan media habet, quae ordinem producunt sine consilio. — Ita Fredericus Schultze (Th. L. n. 328); similia leguntur apud Kantium.

Resp. Obiiciens fatetur principium ordinis mundani esse homine superius. Ergo illud principium intellectu praeditum est; secus enim esset homine inferius. Atqui si intellectu potitur, in operibus suis intellectus consilio utitur, ne sit homine imprudentius. Ergo illud principium non sine intellectus consilio mundum disposuit.

Breviter. Nego assert. Nam etiam principium homine altius ordinem non producit sine intellectu; sed potius in operibus suis maiori sapientia utitur et uti debet quam homo.

Obi. 5. Omnia necessitate mechanica in mundo determinata sunt. Ergo nihil causalitati finis relinquitur determinandum.

Resp. *Nego assert.* Nam saltem prima elementorum dispositio, ex qua praevia subsequentium saeculorum ordo evolvitur, et cum ipsa tota evolutio intentioni finis debetur. Non recte igitur obiectio causalitatem efficientem et finalem separat, quasi causa efficiens aliam partem effectus determinet et causa finalis aliam partem. Videlicet idem effectus determinatur et ab agente et a fine agentis (idem est quod intenditur et quod efficitur). — Etiam in horologio omnia necessitate mechanica determinantur. Nihilominus ordo in horologio artificem sapientem postulat.

Nota. Falso obiiciens dicit omnia in mundo mechanice fieri. Operationes enim intellectus et voluntatis humanae, ut de aliis taceam, non fiunt mechanice.

Obi. 6. Mundus omnino non est ortus, sed est ab aeterno. Ergo neque ex intentione finis ortus est.

Resp. Mundus non ab aeterno exsistit neque exsistere potuit, ut demonstratum est argumento chronogonico. Sed etiamsi ab

aeterno esset, ratio reddenda esset, cur ab aeterno esset teleologicus, cum hac teleologia carere posset. Itaque: a) *Nego antec.*; b) *om. antec., nego consequentiam.*

Obi. 7. Mundus teleologice dispositus, non est nisi unus casus ex multis aeque possibilibus. Ergo non apparet, cur mundus teleologicus magis requirat causam disponentem quam quaelibet alia forma mundi vel confusissima.

Resp. *Nego antec.* Veracitas naturae vetat mundum tantam sapientissimi consilii speciem exhibere, quin sit mente et consilio ortus.

Obi. 8. In scientiis mathematicis et alibi invenitur mirabilis ordo, qui non est ex sapiente consilio ortus. Ergo etiam ordo mundanus fieri potuit sine architecto.

Resp. a) *Nego consequentiam*, quia non est paritas inter ordinem mathematicum et mundanum. Nam ordo mundanus est contingens, ut per se patet et iam in argumento tychologico dictum est; ordo vero mathematicus est necessarius.

b) *Nego antec.*, si obiiciens dicere vult ordinis mathematici rationem ultimam non esse intellectum. Utique ordo mathematicus non est libero consilio et electione ortus. Tamen hic ordo formam intellectualem habere non posset, nisi fundaretur in aliqua mente; fundatur sc. in essentia divina, quae est tota intellectus. — Tamen huic secundo responso pro defensione theseos insistere nolumus.

Obi. 9. Ordo organismorum principiis vitalibus explicatur sine architecto.

Resp. *Nego assert.* Ordo in organismis tam mirus ultimatim expostulat causam ordinis maxime propriam. Causa autem maxime propria finalitatis, conspirationis, harmoniae est intellectus, qui finem et harmoniam cognoscit et sic ad haec efficienda omnia elementa huc pertinentia disponit. Praeterea principia vitalia iam supponunt materiam ad ea recipienda mirabilissime dispositam. — Denique ordo in mundo organico magna ex parte nulli influxui principiorum vitalium subest, sed a condicionibus organismo externis dependet, velut a sole, terra, condicionibus elementorum.

Obi. 10. Deus omnipotens non indiget mediis. Ergo Deus non agit per sapientiam, quae media ad finem dirigit.

Resp. Profecto Deus non proprie indiget aliqua re tamquam medio. Nihilominus quaedam condere non potest, nisi alia tamquam media vel tamquam quasi-media supponantur. V. gr. velocitatem non condit nisi supposito subiecto, quod movetur; cogni-

tionem non condit nisi supposito intellectu, qui eam exercet; praemia non parat nisi suppositis meritis. Tamen Deus in hoc negotio non proprie indiget aliis vel ab iis dependet. Nam per ipsius essentiae divinae perfectionem velocitas et cognitio et merita totum suum esse et nexum illum habent necessarium cum condicionibus, quas supponunt. Et ipse per plenitudinem virtutis suae parat et res et condiciones earum necessarias. — Plurima tamen sunt, quae Deus, si vult, solus facit, creaturae concursu non adhibito, v. gr. potest solus per se ex nihilo condere organismum. Tamen Deus etiam in his adhibere solet adminicula creata mirabiliter complicata, non ex indigentia, sed ut isto modo sapientiam suam manifestet; praeterea perfectio Dei speciali modo in eo habetur et cernitur, quod creaturis tribuere potest, ut Deo cooperentur ad universitatis splendorem promovendum.

Obi. 11. Analogia non gignit certitudinem, sed meram probabilitatem. Atqui argumentum teleologicum sumitur ex analogia, quae est inter mundum et opera artis. Ergo hoc argumentum non parit certitudinem.

Resp. *Dist. mai.:* Analogia saepe non generat certitudinem, *conc.;* nunquam affert certitudinem, et speciatim non in casu nostro, ubi ad comparationem ducitur ordo tam magnificus et tantis titulis sapientem ordinatorem reclamans, ut natura censenda sit mendax et ad nos decipiendos composita, si architectus deesset, *nego; contrad. min.; nego conseq.* Ergo principio saltem axiologico certi reddimur mundi mirabile artificium sapientiae architecti esse ascribendum.

Obi. 12. In mundo multi et graves occurrunt defectus. Ergo non est dispositus a principio sapiente. — Cogita v. gr. de doloribus brutorum, de doloribus parvulorum, qui usum rationis non habent.

Resp. a) *Nego suppos.* Iam diximus nos non ex eo argumentari, quod *omnia* in mundo sunt teleologica, sed quod tam multa. Neque nunc infinitam principii rerum sapientiam probamus, sed valde magnam. Hoc enim satis est contra incredulos aetatis nostrae qui ullum intellectum rebus praesidere negant. Profecto ex eo, quod in aliquo horologio inveniuntur defectus quidam, non sequitur hoc horologium esse ortum sine artifice et eius consilio. — Itaque obiicientem remittimus ad thesim, ubi de infinita Dei sapientia agitur.

b) *Dist. antec.:* In mundo sunt multa, quae evidenter sapientiae contradicunt, *nego;* quorum convenientiam non distincte

videmus, *subdist.:* Ita tamen, ut propter convenientiam mirabilem reliquorum, quae in mundo sunt, certi simus neque in his deesse convenientiam, etsi nobis occultam, *conc.;* ita, ut ne indirecte quidem, modo explicato, certi simus adesse convenientiam, *nego.* — Speciatim dolores hominum sunt media virtutis exercendae et gloriae aeternae merendae et bonis vitae aeternae felicissime compensantur, vel sunt (v. gr. in damnatis) poena peccati convenientissima. Dolores autem brutorum genuinam difficultatem gignere non possunt, quia bruta miseriae proprie dictae non sunt capacia, cum conscientia sui et reflexione perfecta careant; itaque vitandi sunt in hac re anthropomorphismi.

Nota. Itaque in mundo nullus invenitur defectus, quem probare possumus infinitam Conditoris sapientiam excludere. — Cf. Th. L. n. 324—326, ubi specialiter agitur de doloribus.

§ 9. Argumentum eudaemonologicum.

THESIS IX. Ex desiderio beatitudinis, quod est homini naturale, probatur exsistere Deum tamquam principium et obiectum beatitudinis nostrae, ideoque tamquam summam et infinitam Veritatem et Bonitatem.

Stat. quaest. 1. *Beatitudo* obiective dicitur bonum, quod totaliter quietat appetitum; subiective est ipsa possessio huius boni et plena voluntatis quies et satietas ex hac possessione resultans. — Loquimur de appetitu innato beatitudinis subiectivae.

2. *Desiderium naturale* sive appetitus innatus beatitudinis ea est indoles et specialis propensio humanae naturae vel animae nostrae et voluntatis nostrae, secundum quam occasione oblata in desideria erumpere solemus versus beatitudinem sive plenam voluntatis quietem ac satietatem, et quidem in desideria absoluta, i. e. talia, ut naturaliter quiescere non possimus neque contenti esse, quamdiu hoc desiderium non est impletum[1].

[1] De argumento eudaemonologico cf. Otto Zimmermann S. J., Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis dargelegt (Freiburg 1919, Herder); G. F. Manser O. P., Das Streben nach Glückseligkeit als Beweis für Gottes Dasein (in: Divus Thomas 1923, Heft 1—2). Manser vim argumenti eudaemonologici deprimere conatur.

Prob. Homo naturaliter (i. e. ex naturae suae indole et speciali, quam modo diximus, propensione) et absolute (ita, ut quiescere non possit desiderio non impleto) appetit beatitudinem; et hoc desiderium per se impletur. — Atqui hoc desiderium satiari non potest, nisi exsistat ens, quod omne verum et bonum continet et nobis eo, qui nobis proportionatur, modo communicat. — Ergo exsistit Deus tamquam ens, quod omne verum et bonum continet sive tamquam summa et infinita Veritas et bonitas sive tamquam *obiectum* beatitudinis nostrae; exsistit etiam tamquam ens, quod omne verum et bonum nobis proportionato modo communicat sive tamquam *principium* et auctor beatitudinis nostrae.

Prob. mai. 1. pars. *(Homo naturaliter et absolute appetit beatitudinem.)*

Arg. 1. *(A priori.)* Quaelibet facultas naturaliter fertur in omnia (saltem distributive), quae sub eius obiecto formali continentur. — Atqui obiectum formale voluntatis humanae est bonum ut sic (apprehensum humano modo vel secundum analogiam intelligibilium in sensibili). — Ergo voluntas humana et ipse homo fertur in quodlibet bonum possidendum formaliter vel eminenter et modo, qui homini proportionatur.

Et quidem fertur voluntas in omne bonum non tantum distributive, i. e. appetendo modo hoc bonum modo illud bonum, prout occasione data nobis ostenditur, sed voluntas fertur in omne bonum *collective* vel in omnium simul malorum exclusionem, i. e. fertur in bonum quod aequivalenter et eminenter omnia bona particularia continet ideoque voluntatem plene satiat. Nam etiam haec plena satietas et omnium malorum exclusio ab intellectu, qui est omnis veri capax, apprehenditur et tamquam bona et *maxime* bona voluntati proponitur. — Fertur autem in hoc bonum totale et collectivum desiderio *absoluto,* ita ut naturaliter quiescere et contenta esse nequeat, eo non obtento. Hoc scilicet bonum aliis bonis compensari nequit; quare voluntas sine eo semper manet inquieta et insatiata. In bona, quae altiori bono compensari possunt, voluntas non fertur sic absolute.

Arg. 2. *(A posteriori.)* Homo in omni actu id spectat, ut aliquod bonum procuret vel malum removeat. Et in hoc *interpretative et implicite* desiderium beatitudinis elicimus. Rem enim quaerimus tamquam aliquod bonum, i. e. tamquam bonum particulare et tamquam partem boni totalis. Et sic in desiderio huius rei desiderium boni totalis sive beatitudinis continetur. — Hoc autem desiderium interpretativum et implicitum est desiderium *absolutum.* Nam ita bonum particulare quaerimus, ut quiescere et contenti esse non possimus, quamdiu alicui adhuc malo subsumus aut bonum ulterius desiderandum apprehendimus.

Neque tantum interpretative et implicite, sed etiam formaliter et explicite saepissime beatitudinem vel statum boni perfecti immunem ab omni malo appetimus. Neque enim de statu boni perfecti et de immunitate ab omni malo cogitare possumus, quin toto corde et desiderio absoluto ad eum afficiamur; impossibile autem est beatitudinem sincere odio habere.

Atqui hoc desiderium (semper et in omni actu) interpretative vel (saepissime) explicite elicitum, cum sit absolute universale in omnibus hominibus et prorsus necessarium propensionem spontaneam et appetitum innatum, ut aiunt, beatitudinis in nobis supponit; et hic appetitus naturalis est absolutus, quia quiescere non possumus, bono totali non invento.

Ergo appetitum innatum et absolutum beatitudinis habemus.

Arg. 3. *(Confirmatur auctoritate gravissimorum philosophorum.)* Nos naturaliter beatitudinem quaerere saepe inculcat S. Augustinus; similiter Aristoteles, Plato et generatim philosophi[1].

Prob. mai. 2. pars. *(Desiderium beatitudinis impleri potest et per se impletur.)* — Dicimus hoc desiderium impleri *per se*, i. e. satiabitur, nisi forte per accidens, nempe *per culpam* hominis, impedimentum supervenerit, i. e. nisi

[1] V. gr. Augustinus, de lib. arb. l. 2, c. 9 et 26; de trin. l. 13, c. 3 et 4; confess. l. 10, c. 6 sqq. Cf. Th. L. n. 362 et 363.

homo peccando beatitudine indignum se reddiderit. Nimirum naturalis propensio ad beatitudinem et essentialis ordinis rerum rectitudo non probat vel postulat, ut ii quoque, qui pertinaciter rectum ordinem rerum et honestatis turbant et impugnant, ad beatitudinem transmittantur; immo recta ratio exigit, ut puniantur et beatitudine excidant. Profecto non est absolute necessarium, ut homo libertate praeditus beatitudinem, ad quam per naturam suam pellitur, sub omni condicione consequatur, sed tantum consequatur, quando serio vult. — Itaque desiderium beatitudinis dicimus impleri posse et *per se* impletum iri. Rem ita esse iam ostenditur.

Arg. 1. *(Ex principio axiologico.)* Si desiderium naturale beatitudinis per se, i. e. sine culpa hominis, non impletur, per naturam nostram ea quaerere et ardentissime quaerere cogimur, quae impleri non possunt; per ipsam naturam irremediabiliter damnati sumus; vita valorem et sensum rationalem amittit, neque digna est, quae conservetur, sed potius expungenda esset. — Atqui hoc est contra principium axiologicum. — Ergo desiderium beatitudinis naturale per se, i. e. nisi culpa hominis impedit, implebitur.

Arg. 2. *(Ex naturae veracitate.)* Desiderium beatitudinis nobis impressum *promissio quaedam naturae* est beatitudinem acquiri posse, et, nisi culpa nostra impedit, acquisitum iri. Natura enim desiderium beatitudinis nobis imprimit, et sic nos quasi iubet beatitudinem quaerere. Atqui non possumus quaerere beatitudinem, nisi credamus eam esse possibilem. Ergo natura vult, ut beatitudinem nos posse consequi credamus, i. e. natura nobis beatitudinem tamquam possibilem proponit eamque debite quaerentibus promittit. — Atqui natura non mentitur, praesertim non in re quam maxime fundamentali vitae nostrae, qualis est quaestio beatitudinis, quam hic agimus. — Ergo beatitudinem homines, si eam debite quaerunt, consequentur. (Relegantur, quae de naturae veracitate fusius disputavimus p. I, § 3 III, arg. 7.)

Arg. 3. *(Ex comparatione cum brutis.)* Instinctu et inclinatione naturali brutorum species non decipiuntur, sed

ad nutrimenta quaerenda, ad vitam tuendam, ad prolem gignendam et conservandam recte ducuntur, in quantum natura et ordo rerum ad naturae integritatem convenientem exigit. — Atqui iudicio naturali valde contrarium est animalia stupida et vilia a natura recte instrui et provide curari, hominem autem rationalem et principem terrae ab ea decipi et desideriis vanis et spe falsa pasci, idque in re quam maxime fundamentali vitae nostrae. — Ergo natura per desiderium beatitudinis hominem non decipit, sed homo, si beatitudinem debite quaerit, eam consequetur. (Relegantur, quae de naturae veracitate quoad brutorum instinctus fusius evolvuntur l. c. arg. 8.)

Arg. 4. *(Ex mundi teleologia.)* Universalis inductio hunc mundum demonstrat optime et ordinatissime esse constructum et compositum; constat ex iis, quae in argumento teleologico diximus. Ergo neque hominem natura condidit per se agitatum desideriis vanis et contradictionibus pessimis scatentem; idque eo minus, cum homo sit caput mundi visibilis. — Ergo desiderium beatitudinis per se impletur. (Relegantur, quae dicta sunt l. c. arg. 9.)

Arg. 5. *(Ex communi persuasione hominum.)* Desideria innata non esse frustra et inania et naturae vocem esse veram tam exploratum est, ut sit veritas per se nota, quae demonstratione non indiget. Certe de hac re hominum vulgus neque dubitat neque dubitare potest. Omnibus enim evidens et persuasum est essentias rerum et prima principia esse vera et bona, non fallacia et vitiata. Hoc in omni iudicio et in omni vita sua supponunt: in omni enim pronuntiato mentem hominis assumunt non esse illusoriam, sed rectam et ad veritatem capessendam natam et aptam. Propterea S. Augustinus non in eo laboravit, ut desiderium beatitudinis chimaericum non esse efficeret, sed omnem operam in eo collocavit, ut, quid esset obiectum huic desiderio respondens illudque satians determinaret (cf. Th. L. n. 363). Quaenam etiam potest esse prudens ratio, cur naturae beatitudinem promittenti non credamus?

Speciatim considera, quantopere naturae bonitati fidant rerum naturalium inquisitores, etiam athei. Sine ulla haesita-

tione supponunt leges naturae esse constantes et ab aevo esse servatas et in omne aevum servatum iri; organis optime respondere functiones et condiciones externas organismorum, alis aerem, pinnis aquam, stomacho cibos digerendos, lacti matris nutritionem; mundum ultro confidunt ad meliora usque evolvi etc. Quomodo igitur naturae beatitudinem promittenti non credemus?

Nota. Considerationes, quas hic in arg. 2—4 instituimus, iis similes sunt, quibus p. I, § 3 III, arg. 8—10 ad demonstrationem principii axiologici usi sumus demonstrantes desiderium innatum, quod naturae integritatem essentialem postulat, non posse esse inane et vanum. Tamen has considerationes hic repetivimus, quia evidentiorem lucem habent in applicatione ad appetitum innatum beatitudinis naturae nostrae summopere fundamentalem, quam in applicatione ad appetitum, quo generatim essentialem ordinis rerum integritatem optamus.

Prob. min. *(Desiderium beatitudinis impleri non potest, nisi exsistit ens summe verum et bonum tamquam principium et obiectum beatitudinis nostrae.)*

Arg. 1. *Quaerimus cognitionem et possessionem omnis veri.* Nam ut in prima parte maioris probatum est, possessionem omnis boni quaerimus. Inter haec vero bona, quae quaerimus, quam maxime continetur cognitio omnis veri. Omnes enim homines naturaliter scire desiderant. Hanc vero plenam et beatificantem possessionem consequi non possumus, nisi exsistat aliquod principium, quod eam nobis communicat, sive aliquis Doctor, qui eam tradit. Hoc autem principium omne verum et omnem cognitionem continere debet, ut eam nobis communicare possit. Hoc igitur principium cognitione infinitum est; regnum enim veri et cognoscibilium sine ullo limite est quoad copiam cognoscendorum et quoad gradum eorum in perfectione. Ergo exsistit Veritas summa et Sapientia infinita, quae se nobis in vita beata sociabit, ut nos in omnem, quam quaerimus, inducat veri cognitionem. — Ille Doctor *omnem* nos docebit veritatem, ita ut per ipsum pro voluntate nostra omnem veri campum lustrare possimus, modo hunc modo illum (cf. infra

obi. 6). Neque enim contenti esse possemus, si ab aliqua veri provincia naturaliter cognoscibili definitive exclusi essemus.

Arg. 2. *Quaerimus possessionem omnis boni;* probatum est in prima parte maioris. Ad hanc possessionem imprimis pertinet, ut omnis boni pulchritudine fruamur. — Hanc vero possessionem et fruitionem consequi non possumus, nisi exsistat aliquod principium, quod eam nobis communicat. Hoc autem principium omne bonum et pulchrum et omnem boni fruitionem continere debet, ut eam nobis communicare possit. Hoc igitur principium amore et fruitione infinitum est, quia regnum boni et pulchri sine ullo limite est quoad copiam gustandorum et quoad gradum eorum in perfectione. Ergo exsistit Bonitas summa et Amor infinitus, qui se nobis in vita beata sociabit, ut nos in omnem, quem quaerimus, inducat pulchri gustum.

Arg. 3. Quaerimus non solum bonum simplicis complacentiae, sed quam maxime *bonum, quo amore benevolentiae mutuae sive amicitiae fruamur.* (Amorem amicitiae, sive amorem, qui est inter amicos, hic intelligimus sensu lato; i. e. intelligimus quemlibet amorem benevolentiae mutuae. Non loquimur de amicitia stricte dicta, quae est benevolentia mutua inter eos, qui sunt aliquo modo pares.) Id, ni fallor, omnes ultro concedent. Sine dubio hic amor amicitiae, qui est amor omnino nobilissimus et perfectissimus, a statu beatitudinis sive a possessione omnis boni sive a bono, quod totaliter quietat appetitum nostrum, abesse non debet. Ergo, cum amicitia non sit nisi inter personas easque exsistentes, exsistit aliquod ens personale sive intellectuale, quo in beatitudine tamquam amico utemur, et cuius consuetudine plene beabimur. Porro hic amicus debet esse infinite perfectus. Amicum enim, quem amore beatifico ideoque tamquam summum bonum nostrum et supra omnia bona finita diligimus (nullum enim bonum finitum tamquam bonum summum diligere possumus), nullis imperfectionibus opprimi et omnibus virtutibus et perfectionibus insignem esse volumus, ita ut iam nihil relinquatur, quod ultra ei optare possimus. Quomodo enim quieta et beata poterit

esse voluntas, quamdiu amico, quem supra omnia bona finita diligimus, aliquid deesse conspexerimus? Quo maior est amor, eo maior esset dolor de tali defectu, et eo magis impediretur beatitudo nostra. Ergo beatitudo nostra in consuetudine amici infinite perfecti consistit. Exsistit igitur Deus infinite perfectus tamquam obiectum beatitudinis nostrae, cuius cognitione et amore cum mutua benevolentia omne desiderium nostrum satiabitur.

Arg. 4. Ut aliquod bonum hominem plene beare possit, *omne malum excludere debet;* nam beatitudo et plena voluntatis quies ex conceptu suo postulat immunitatem ab omni malo. Insuper hoc bonum in omnium hominum potestate esse oportet, cum etiam desiderium huius boni sit universale. Denique hoc bonum debet esse aeternum et indefectibile, ut statim probabimus. — Atqui eiusmodi bonum in his terris non invenitur. — Ergo admittenda est vita futura et perpetua; admittendum est aliquod bonum supramundanum, quo in illa vita fruemur et satiabimur. Exsistit etiam aliquod principium indefectibile et absolute necessarium, quo in fruitionem illius perpetuam inducemur. Verum si exsistit bonum aliquod supramundanum, cuius fruitione in vita futura et perpetua beatificabimur, et si exsistit aliquod principium indefectibile sive absolute necessarium, quod in hanc beatitudinem nos introducet, Deus exsistit omnium bonorum divitiis plenus.

Ad mai. *(Ad beatitudinem requiritur bonum aeternum et indefectibile.)* Constat: a) *A priori.* Hominem beatitudinem aeternam appetere constat iam ex ipsa natura intellectus nostri. Homo enim non solum res temporales cognoscit, sed ipsam rationem abstractam temporis, praeteriti, praesentis, futuri, perpetui diiudicat. Ideo appetitus hominis, qui cognitioni proportionatur, naturaliter non tantum bona in concreto vel ad praesens quaerit, sed ea vult etiam ut futura et perpetua. Sic fit, ut quo maius est bonum, eo magis illud amittere nolimus. Beatitudo autem est bonum summum. Ergo maxime eam volumus esse perpetuam.

b) *A posteriori.* Homines aeternitatem et immortalitatem amare testatur propria cuiusque conscientia, testatur sedula

philosophorum sollicitudo circa quaestionem de vita post mortem, testatur desiderium gloriae apud posteros consequendae. Si enim umbra immortalitatis, quae in memoria hominum est, tanti aestimatur, quanto magis ipsa vita perpetua. — Quis non horret miserum materialismi dogma aeternitatem tollens? Quam triste morientis solamen ab atheis, qui vita finita finem malorum sperare iubent. O solatio desolatissima! Quis cum fine malorum finem omnis gaudii exoptat?

Ad min. Facile vides in hac vita et in bonis huius terrae hanc beatitudinem illis characteribus vestitam non inveniri. Hoc est adeo exploratum, ut id pluribus ostendere supersedeamus. Legi autem possunt, quae apud philosophos in ethica habentur, quando ostendunt beatitudinem non esse in divitiis aut in honore aut in voluptate aut in virtute aut in reliquis terrae bonis. Profecto omnia bona terrae sunt transitoria et malis plena nec sunt, praesertim simul sumpta, in omnium hominum potestate.

Schol. I. Deus secundum dicta non est tantum obiectum, sed etiam principium effectivum beatitudinis nostrae, quatenus nos in omnem veri cognitionem et in omnem boni possessionem introducit. Nimirum in morte animae humanae cura gerenda est, ne corporis et phantasiae auxilio destituta ad operationes vitae manca inveniatur. Mundus autem visibilis animam a corpore solutam non curat. Ergo haec cura ab ente supramundano suscipitur, quod animae separatae novum quendam statum et agendi modum tribuit, ut etiam sine corpore et sine phantasia comite opera vitae perfecte exerceat. Facillime etiam animam intelligimus illam plenam cognitionem, in qua beatitudo consistit, sine auxilio virtutis superioris consequi non posse, cum species et scientiae, quas per hanc vitam comparare potuit, sint nimis imperfectae, ut sibi relictae tam altam cognitionem gignere valeant. Itaque causa efficiens altior cooperatione sua in cognitionem beatificam et amorem beatificum nos introducet. Hoc principium efficiens ultimatim est ens, quod omnem cognitionem et perfectionem, ad quam nos ducit, perfecte praecontinet; breviter: est ens a se et infinitum.

Schol. II. Exsistentiam Dei etiam ex eo demonstrare possumus, quod, si Deus non exsisteret, praesens vita nimis misera

esset. Considera igitur, quantam salutem vitae nostrae praesenti afferat Dei cognitio.

1. Tota vita erigitur spe beatitudinis futurae.

2. Natura nostra insigniter nobilitatur, quia per intellectum Deum cognoscimus, cum eo conversamur et loquimur. Si hominum proborum et nobilium familiaritate frui iure in summis bonis ponitur, conversatio divina quanti aestimanda erit! Et haec cum Deo collocutio et amicitia et contemplatio et amor quantas consolationes et gaudia afferat, sciunt, qui experti sunt. Quid dulcius quam conscientia nos habere amicum, qui ardentissimo et benevolentissimo et purissimo amore nos prosequitur, in cuius conspectu semper ambulamus, qui semper nobis praesens est, cui semper loqui possumus, qui nunquam moritur, qui nulla miseria tangitur, qui beatissimus est!

3. Quantum dat animum ad labores etiam gravissimos alacriter subeundos haec conscientia, quod pro Deo laboramus et a Deo benedictionem et praemium laboris exspectamus.

4. Quanta mentis fortitudo in rebus huius mundi labilibus et caducis gignitur in eo, qui scit omnia a Deo disponi et ad nostram conferre salutem.

5. In summis tandem miseriis, in paupertate, in morbis, in persecutionibus quam dulce est scire nos habere Patrem coelestem, cui miserias nostras exponere licet, qui valens est ad auxiliandum, qui neminem in se sperantem et ad se precantem derelinquit. Hoc sensit ille, qui dixit: «Pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me» (Ps. 26, 10).

Et huic oppone vitam sine Deo. Tota vita humana ad nil valet, nisi ut parvulam delectationem carnalem eamque sat momentaneam ferat, quae insuper acerbissimis doloribus impraegnatur. Multi autem ne hanc quidem iucunditatem propter morbos et alia infortunia attingere valent, et qui attingunt, eo ipso proximos suos impedire solent. Quis etiam ad laborem stimulus esse potest, cum ad summum per duros labores paucissimis hominibus ad misella illa carnis gaudia utilis esse possis? Revera si haec esset condicio hominis, impleretur illud: «Laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicavi, qui necdum natus est, nec vidit mala, quae sub sole fiunt» (Eccl. 4, 2).

Et nunc quaero, num possibile sit naturam, quae in reliquis tam magnifica et liberalis est, in hominem, qui est caput universi, tam crudeliter saevire. Dictis addimus quaedam ex Rousseau Émile IV, 19): «Tenez, inquit, votre âme en état de désirer qu'il

y ait un Dieu et vous n'en douterez jamais.... Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation à leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des cœurs les remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité».

Audiatur etiam terribilis Robespierre (Rapport du 18. Floréal an II. Hist. parlem. XXXII 353 sq.): «O toi qui te passionnes pour cette aride doctrine (atheismi), et qui ne te passionnas jamais pour la patrie! quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées et frappe au hasard le crime et la vertu? Que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau? L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentiments plus purs et plus élevés que celle de son immortalité? Lui inspirera-t-elle plus de respect pour ses semblables et pour lui-même, plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort et pour la volupté? Vous, qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas! Vous qui pleurez sur le cercueil d'une épouse, êtes-vous consolé par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'elle qu'une vile poussière? Malheureux, qui expirez sous les coups d'un assassin, votre dernier soupir est un appel à la justice éternelle! L'innocence sur l'échafaud fait pâlir le tyran sur son char de triomphe! Aurait-elle cet ascendant, si le tombeau égalait l'oppresseur et l'opprimé?»

Obi. 1. Bonum, quo in vita futura fruemur, non debet habere esse reale, sed sufficit ideale. Ergo exsistentia Dei non probatur.

Resp. *Nego antec.* Nam bonum summum, quod omnia bona particularia continet, non potest carere bono exsistentiae, quod

est inter bona praecipuum. Praeterea obiectum beatitudinis debet esse obiectum amoris amicitiae. Nam amor amicitiae est amor nobilissimus, qui in amore beatifico deesse non potest. Amicitia autem nulla est nisi ad ens personale et exsistens. Revera non intelligitur, quomodo cor nostrum beatum esse possit, nisi habeat amicum perfectissimum, cui pleno amore adhaeret. — Considerandum quoque est, quod ens supramundanum non tantum requiritur tamquam obiectum beatitudinis, sed etiam tamquam principium eam efficiens. Causa autem, quae aliquid efficit sive ad exsistentiam ducit, certe etiam ipsa exsistit.

Breviter. Nego antec. Nam illud supremum bonum, ut argumentis nostris ostenditur, est supremus Doctor et summus Benefactor inducens nos in omnem cognitionem veri et fruitionem boni et amicus noster. Haec omnia supponunt exsistentiam.

Obi. 2. Homo naturaliter Deum videre vult. Tamen visio beatifica non a naturali Dei providentia, sed a sola gratia praeparatur, ita ut Deus eam denegare potuerit. Ergo desiderium naturale frustra esse potest.

Resp. *Nego mai.* — Scilicet homo non habet naturale desiderium Dei videndi, ita ut, spectata sua natura, quietus esse non possit, Deo non viso, quia haec visio est supra condicionem et exigentias naturae nostrae. (Parvuli in limbo quiescunt, Deo non viso.) Sed possumus, absolute loquendo, solis viribus nostris naturalibus elicitum desiderium habere Dei videndi, saltem postquam per revelationem certo cognovimus hanc visionem nobis esse divinitus possibilem. Eiusmodi desideria mere elicita (et non naturalia vel innata, sensu explicato) saepe non implentur, ut quotidiana unumquemque experientia docet.

Obi. 3. Homo appetitu innato vitam praesentem in perpetuum conservare et mortem vitare quaerit; neque tamen mortem declinabit. Ergo desiderium innatum frustra esse potest.

Resp. *Nego antec.* Homo non habet desiderium absolutum non moriendi. Cf. p. I, § 3 III, obi. 9.

Obi. 4. Etiam bruta plenam quietem appetitus sui naturaliter affectant neque ad eam perveniunt. Ergo etiam in nobis desiderium beatitudinis naturale non saturatum manere potest.

Resp. *Nego suppos.* Agimus de desideriis naturalibus sive innatis hominis, non de appetitu innato vel tendentiis naturalibus brutorum vel rerum naturalium. De solis desideriis innatis (naturalibus et absolutis) naturae intellectualis affirmamus, quod per se semper implentur. Aliis verbis: Loquimur de iis solis

desideriis, quibus non impletis natura redderetur essentialiter detestabilis. Cf. p. I, § 3 III, obi. 9. — Nihilominus instinctus et inclinatio naturalis etiam in brutis non sunt frustra, sed generatim implentur, ut in probatione theseos diximus (Prob. mai. 2. p., arg. 3). Praeterea notamus, quod bruta non feruntur in statum plenae quietis et multo minus ad sempiternam eius possessionem, quia neque talem statum neque aeternitatem cognoscere possunt. Non feruntur nisi ad bona particularia et praesentia; et huic eorum tendentiae satisfit temporali et particulari satietate, quae saepissime eis contingit.

Obi. 5. Desiderio veritatis consequendae nequaquam plenam veritatis possessionem natura nobis promittit. Vult tantum, ut veritatem pro viribus singuli inquirant, et gradatim genus humanum ad pleniorem culturam et scientiam evolvatur.

Resp. *Nego assert.* Nam si natura veritatem plenam nos pro viribus quaerere neque tamen invenire voluisset, amorem studii, non ipsius veritatis gaudium et amorem nobis indidisset. Et si natura solius generis, non singulorum hominum bonum intenderet, solum affectum erga bonum publicum, non individualis beatitudinis concupiscentiam cordibus inseruisset. Nunc autem, ut individualem nostram immortalitatem, beatitudinem, scientiae plenitudinem absolute desideremus, vehementissime urgemur. Quod desiderium si natura satiare non vellet, vere crudelis et mendax esset.

Obi. 6. Neque omnia possibilia neque Deum modo perfectissimo unquam cognoscemus. Ergo argumentum, quod ex beatitudine per plenam cognitionem consequenda ducitur, falso nititur supposito; non possidebimus unquam omne verum et bonum.

Resp. *Dist. antec.:* Non cognoscemus omne verum distributive et quasi habitualiter, ita ut per Deum Doctorem considerare possimus, quaecunque libet, modo haec modo illa, *nego;* non cognoscemus actu perfecto omne verum collective simul, *subdist.:* formaliter, *transm.;* aequivalenter in Dei quadam cognitione perfectissima, quae cognitio omnibus aliis praevalet, *nego.* Intellectus satiabitur contemplatione et gustu boni infiniti, et in hoc habetur cognitio et gustus omnium possibilium plus quam aequivalens, etsi non quoad singula omnia formalis. Et sic desiderium hominis plene contentatur. — Sane verum est nos Deum non tam perfecte cognituros esse, ut eum perfectius cognoscere non possimus. Sed hoc plenae beatitudini et quieti non obest.

Sufficit, ut Deum cognoscamus eoque perfruamur gradu quodam mirabiliter perfecto, qui tamen finitus est et naturae nostrae et meritis bonorum operum nostrorum proportionatur. Possidebimus Deum infinitum, etsi non modo infinito. Sic plene contenti et pacati erimus et conformes cum Dei voluntate, neque ulterius quidquam curis sollicitis et anxiis appetemus.

Obi 7. Multi homines desiderium illud boni infiniti et veritatis plene possidendae non habent. Contenti essent, si divites, honorati, amati inter cives suos semper vivere possent.

Resp. *Dist. assert.:* Quidam non habent desiderium implicitum et interpretativum, *nego;* desiderium valde explicitum et reflexum et intensum, *subdist.:* Carent illo desiderio explicito ex naturae instituto, *nego;* carent per culpam suam, *iterum dist.:* Omnino carent, *nego;* rarius haec desideria explicita exercent, *transm. vel conc.*

Insuper notare licet, quod illa ipsa beatitudo imperfecta, quam obiiciens describit, in his terris non invenitur; et multo minus haec beatitudo ita invenitur, ut sit sempiterna et contra omne periculum amissionis vel taedii supervenientis absolute secura, quod tamen est de necessitate verae beatitudinis et plenae in voluntate quietis. Ergo ipsa illa beatitudo imperfecta nobis paranda esset in vita futura ab agente supramundano, quod ultimatim est Deus. — Considera speciatim, quod non tantum miseriis propriis in hac vita affligimur, sed multo magis, si animum vere nobilem gerimus, miseriis proximorum nostrorum tam multis et tam gravibus et atrocibus et tam continuis, quae nobis essent plane intolerabiles, nisi sciremus eis paratam esse vitam aeternam in compensationem tantorum malorum.

Denique si quis putaret se fore semper contentum illa materali beatitudine, quam obiiciens exhibet, insigniter falleretur. Nam ista carnalis felicitas, quae debita mentis cultura et scientia necnon amici infinite et summe nobilissimi et absolute felicissimi et nobis benevolentissimi consuetudine inamissibili et conveniente pulchritudinis gustu caret, non tantum ingenuo homine indigna est, sed animum, quantumvis vilem, diu contentare non potest. Post possessionem illius beatitudinis materialis plus minusve diuturnam immensum infallibiliter taedium animum, quantumvis vilem, occuparet et plena desperatio, cum altiora bona sibi parata non cerneret. — In hac terra felicitatem plenam et tranquillam invenire non possumus; id ordo rerum studiose prohibet. Utique hic praesens mundus modo plane immenso pulcher est et admirabilis, ut ex eo aliquam ideam et aliquem appetitum bonorum

futurorum haurire possimus; sed impraegnatus est multis amaritudinibus, ut in eo cor non ponamus, sed futura et coelestia semper quaeramus. Per aspera ad astra! per viam crucis ad gloriam!

§ 10. Argumentum deontologicum.

THESIS X. Exsistere Deum tamquam legislatorem supremum probatur ex eo, quod regulae recte vivendi obligatione homini imposita firmari postulant.

Stat. quaest. *Obligatio,* ut eam hic intelligimus, est moralis agendi necessitas orta ex praecepto superioris absolutae auctoritatis. — Obligatio igitur est *necessitas* quaedam agendi, i. e. vinculum voluntatem ligans et ad agendum astringens. Porro est necessitas *moralis*, i. e. quae mediante cognitione voluntatem movet et quidem ita movet, ut libertas non destruatur. — Est tamen *vera* necessitas, i. e. quae prudenter sperni omnino non potest. Illa necessitas, si omnino inveniri potest, certe tunc tantum habetur, quando actio cum bono infinito ita cohaeret, ut fieri vel omitti debeat, nisi contra hoc bonum infinitum offendere vel ab eo recedere velimus. Quamdiu enim de bono finito vel particulari agitur, voluntas illud spernere potest. Nam bono finito mens non ligatur plene et absolute, quia bonum finitum super se habere potest bonum altius, ratione cuius prudenter spernitur, si quando huic bono altiori non consentit. — Porro obligatio, ut eam hic intelligimus, non est quaelibet moralis agendi necessitas, quae forsan excogitari potest (cf. schol. I), sed praecise illa, quae oritur *ex praecepto* alicuius superioris, quatenus dignus est, cui obsequium voluntatis praestetur. Num talis obligatio exsistere possit et revera exsistat, patebit ex argumentatione nostra. Certe exsistere non potest, nisi habeatur superior infinitae auctoritatis, quia, ut diximus, bonum auctoritatis finitae vel quodlibet bonum finitum et particulare voluntati nostrae necessitatem moralem imponere non potest[1].

[1] De argumento deontologico cf. Ludwig Lercher S. J., Über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Weltordnung (in: Zeitschr. für kath. Theologie [Innsbruck 1923]). Lercher argumento deontologico minus favet.

Prob. Est discrimen inter actiones rectas et non rectas, et homo subest necessitati recte agendi. Atqui haec necessitas oritur ex praecepto alicuius superioris. Ergo supra genus humanum exsistit legislator supremus, qui necessitatem recte agendi nobis imponit. — Hic vero legislator, ut patet ex iis, quae in statu quaestionis dicta sunt, debet esse infinitae auctoritatis ideoque ens infinite perfectum. Ergo exsistit legislator infinite perfectus sive Deus.

Prob. mai. 1. pars. *Est discrimen inter actiones libertatis nostrae rectas et non rectas vel inter bonas et malas.* — Patet: a) *Ex natura rei.* Nam actiones quaedam naturae nostrae rationali conformes sunt, quaedam difformes; quaedam bonum individuale et sociale promovent, quaedam impediunt; illae sunt rectae vel bonae, hae malae. — b) *Ex consensu omnium hominum.* Discrimen inter actiones rectas et non rectas ab omnibus hominibus agnoscitur. Omnes v. gr. mendacium ut malum et naturae rationali difforme reiiciunt, veracitatem ut rectam et honestam amplectuntur. Omnes uno ore fatentur bonum esse faciendum, malum vitandum. Nemo est, qui non detestetur odio habere parentes, patriae proditionem moliri, fidem fallere; et haec detestatio manet, quamvis ad contrarium inclinent divitiae, ambitio, populi favor, hominis delinquentis status nobilis. Hinc conscientiae vel accusantis remorsus vel approbantis pax et gaudium. Hinc quibusdam actionibus laudes et praemia proponuntur, contrarias sequitur vituperium et poena. Quae omnia sane non essent, nisi homines inter actiones rectas et non rectas probe discernerent.

Prob. mai. 2. pars. *Est moralis necessitas recte agendi.*

Arg. 1. *(Ex natura rerum.)* Nimirum ex altera parte homo voluntate et intellectu praeditus aptus et natus est, qui per prudentiam et moralem impulsum ex cognitione boni ortum regatur, ex altera parte regulae morales exigunt et indigent, ut necessitate firmentur et roborentur. Generatim enim ad bonum universi requiritur, ut omnes res efficaciter et modo, qui earum naturae convenit, ligentur ad ordinem, qui in mundo ab ipsis occupatur, actionibus pro-

portionatis complendum. Quod si fieri non posset aut non fieret, natura essentialiter manca esset, et secundum essentiam suam intime mala et corrupta. Hoc admitti nequit ratione principii axiologici.

Arg. 2. *(Ex inductione.)* Videmus naturas ratione destitutas necessitate ad complendum ordinem determinari et duci. Ergo a fortiori naturae rationales necessitantur, quia rectus ordo eorum multo plus valet ad perfectionem universi quam rectus ordo naturae. Haec autem necessitas non potest esse physica, ut in natura irrationali habetur, cum haec in naturam rationalem intellectualem et liberam cadere non debeat. Ergo alia substituenda est necessitas, nempe moralis, quae voluntatem movet media cognitione et salva libertate. Sic feliciter totius universi compositio et compages absolvitur et omnes res ad munera sua obeunda pro naturae suae indole aptissime et efficacissime adiguntur et necessitantur.

Prob. min. *(Illa necessitas moralis, cui hominem subesse modo demonstravimus, est obligatio quaedam, i. e. illa necessitas oritur ex praecepto superioris.)*

Arg. 1. Praeceptis necessitari homini maxime convenit. Homo enim *capax* est, qui intellectu suo alienam voluntatem apprehendat et normam actionis suae constituat; homo enim naturaliter habet amorem obedientiae erga legitimos superiores, iustitiae et reverentiae auctoritatis. Ergo si homo omnino necessitati morali subiiciendus est, certe etiam huic generi necessitatis moralis subiici debet, ut capacitas et destinatio naturae nostrae et inclinationum nostrarum complementum suum naturaliter debitum inveniat neve harmonia rerum naturalis essentialiter laedatur. Sic nimirum dicendum, etsi forsan sint alii modi necessitatis moralis, quibus homo subiicitur vel subiici potest (cf. schol. I).

Arg. 2. *Inductio* probat homini proprium esse, ut praeceptis moderetur: filius praeceptis patris, discipulus praeceptis magistri, civis praeceptis magistratus, servus praeceptis domini gubernatur. Ergo hic modus gubernii adeo naturalis a motione, qua homo ad ordinem honestatis servandum pellitur, abesse non debet.

Arg. 3. *(Confirmatur persuasione communi generis humani.)* Omnes gentes semper crediderunt se ad recti ordinis observationem numinis superioris vel deorum praeceptis compelli. Si exceptiones ab hac universali persuasione inveniri possent, certe essent paucae, quae vim illius testimonii non minuerent, praesertim cum certe gentes tantum maxime rudes ad illas exceptiones pertinerent. Revera autem nullae inveniuntur exceptiones.

Schol. I. In thesi demonstravimus ordinem moralem aliquam necessitatem habere ex praecepto superioris infiniti sive Dei. Alia necessitas moralis concipi potest orta ex turpitudine actionis malae, quam habet ex difformitate libere volita cum bonitate quadam infinita; eiusmodi enim turpitudo infinita prudenter negligi non potest. Tertia necessitas moralis concipi potest orta ex eo, quod actio mala propter sanctionem ab aliqua voluntate stabilitam excludit a beatitudine sive a possessione boni infiniti. Facile ostendi potest etiam his duabus aliis necessitatibus roborandum esse ordinem moralem, i. e. plura argumenta ex ordine ethico sumi possunt. — Vides tres illas necessitates morales, quas diximus, oriri unamquamque ex nexu actionis cum bono infinito. Vides etiam semper haberi nexum cum voluntate Dei. Id pro necessitate obligationis immediate patet. Sed etiam necessitas sanctionis est ex voluntate Dei; nam sanctio est praecepti complementum et oritur ex voluntate praecipientis, qua beatitudinem dare non vult nisi recte agentibus. Denique necessitas conformitatis cum bonitate infinita reducitur ad voluntatem Dei, quia bonitas infinita sive essentia Dei est ipsa radicalis voluntas Dei et cum hac voluntate per summam Dei simplicitatem intime identificatur, quamvis conceptu essentia Dei et voluntas in mente nostra differant.

Schol. II. Speciali consideratione dignum esse videtur argumentum pro exsistentia Dei ex sanctione ordinis moralis petitum. Hoc argumentum sic exponi potest. Sanctio sufficiens, quae potissimum in fine ultimo bonis praeparato et malis denegato consistit, esse debet. Saepissime enim virtus contemptum et neglectum rerum ad hanc vitam spectantium exigit, quem homines, ut experientia docet, communiter non satis praestarent, nisi pro hac abnegatione praemium conveniens et imprimis beatitudinem a iudice supremo conferri sperarent et pro transgressionibus poenam timerent. Eiusmodi officia difficilia occurrunt saepe in

ordine temperantiae et castitatis, in ordine fortitudinis, quae ipsam interdum vitam offerri exigit, in ordine iustitiae, quae saepe propriae utilitati adversatur. Ergo exsistit aliquis iudex supremus, qui sanctione sufficiente exsecutionem ordinis moralis efficaciter urget. Secus natura in re summa inveniretur manca. — Praeterea considera, quod homo aptus est, qui sanctione ad recte agendum astringatur. Ergo etiam sic ligandus est, ne naturae capacitas per se debito fine et complemento privetur. — Deinde exsistere debet principium, quo ordo eudaemonologicus et ordo deontologicus, in quantum convenit, ad concordiam revocantur, ita ut meritis felicitas, demeritis miseria modo congruo respondeat. Ergo exsistit iudex supremus et potentissimus, qui hanc concordiam, in quantum opus est, sanctione sua efficit.

Schol. III. Omnes gentens non solum exsistentiam numinis supremi fatentur, sed etiam ex necessaria ordinis moralis confirmatione per legislatorem supremum facienda hanc exsistentiam cognosci posse persuasum habent. Res facile ex lectione veterum scriptorum comprobatur. Ergo de valore argumenti deontologici non tantum constat per ipsam eius internam evidentiam, sed etiam ex consensu populorum.

Obi. 1. Non possumus supponere esse obligationem absolutam, quin supponamus esse Deum; ergo qui per exsistentiam obligationis Deum esse probat, petitionem principii committit.

Resp. *Nego suppos.* Ut ex argumentis allatis patet, nos non supponimus exsistentiam obligationis et Dei, sed ex indigentia obligationis, qua natura libera et finita ab auctoritate superiori et obligante regi postulat, vel ex capacitate ad obligationem exsistentiam obligationis et legislatoris demonstramus, et deinde inferimus hunc legislatorem esse Deum infinitum, quia secus obligatio vim necessitantem non haberet. — Itaque non argumentamur ex exsistentia obligationis sive praeceptorum, sed ex indigentia obligationis et ex capacitate ad obligationem.

Obi. 2. Satis est hominem cognoscere actionem naturae rationali, ut haec est imago Dei infiniti, conformem vel difformem esse, ut sufficienter ad eam ponendam vel omittendam astringatur. Ergo non requiritur specialis illa necessitas moralis, quae dicitur obligatio.

Resp. *Dist. antec.:* Homo etiam isto modo, quem obiiciens proponit, ligari potest et debet, ita tamen ut etiam istud vinculum ex respectu ad Deum infinitum oriatur et exsistentiam Dei infiniti probet, et ita ut propter argumenta theseos nostrae

praeter istud vinculum agnoscendum sit vinculum obligationis, quam definivimus, *conc.;* ita ut argumentum deontologicum, ut illud posuimus, valore destituatur, *nego; dist. conseq.:* Ergo praeter argumentum nostrum deontologicum etiam alia argumenta pro exsistentia Dei ex ordine morali sumi possunt, *conc.;* ergo argumentum deontologicum, quod posuimus, nihil valet, *nego.*

Obi. 3. Ad hominem necessitandum non opus est, ut bonum infinitum proponatur. Nam homo ex duobus bonis propositis semper id eligere debet, quod melius esse apparet.

Resp. *Nego antec.; ad prob.: nego assert.* Falsum est hominem ex duobus bonis propositis id eligere debere, quod est melius. Homo saepe peccatum propter aliquam iucunditatem eligit clarissime videns actum virtutis oppositum esse meliorem. Res fusius explicatur in psychologia.

Praeterea etiamsi homo necessario eligeret bonum melius, ita non oriretur vera necessitas moralis, quae ad ordinem moralem stabiliendum requiritur. Nam illa necessitas facile postea rumperetur novo bono detecto, quod illo bono prius electo videretur esse maius.

Obi. 4. Multi athei honeste vivunt. Ergo ad ordinem honestatis firmandum legislator infinitae auctoritatis non est opus.

Resp. *Dist. antec.:* Honeste vivunt *per se* et propter necessitatem ex principiis eorum sufficientem, *nego;* aliquando honeste vivunt *per accidens*, v. gr. propter exemplum piorum, inter quos vivunt, vel propter consuetudinem piae iuventutis vel propter alia motiva non absolute sufficientia, maxime etiam quia atheismum non serio et omnino constanter et cohaerenter sequuntur, *subdist.:* Et sic honeste vivunt *generatim* et satis universaliter, *nego;* interdum et quasi per *exceptionem*, *conc.; nego conseq.* Nimirum atheismus adeo violentus est et naturae hominis rationali contrarius, ut athei naturali quodam impietatis suae horrore convicti in vita practica eum saepe relinquant et sic vivant, ac si Deum esse crederent, et nobilem agendi modum teneant, quamvis ex principiis eorum ad hoc nulla sit vera et genuina necessitas. — Nihilominus experientia clare docet religione et numinis reverentia labefactatis generatim mox mores misere ruere et sine numinis et legis divinae agnitione ordinem moralem non posse subsistere.

Obi. 5. Ordo civilis praemiis et poenis finitis satis stabilitur. Ergo idem fieri potest pro ordine ethico neque legislator infinitae auctoritatis postulatur.

Resp. a) *Dist. antec.:* Satis stabilitur apud homines, qui numen et religionem profitentur et legem divinam agnoscunt, *conc.;* secus, *nego; neg. conseq.*

b) *Om. antec.; dist. conseq.:* Ordo ethicus sine auctoritate Dei infinita firmari potest utcumque, *om.;* firmari potest convenienter et modo absoluto, quem capacitas naturae rationalis in indefinitum desideria sua extendere valens postulat, *nego.*

Obi. 6. Multi fideles, qui obligationem esse credunt, male vivunt. Ergo ad rectum ordinem stabiliendum obligatio divina parum vel nihil confert; ideoque non est adhibenda ad ordinem ethicum firmandum.

Resp. *Dist. antec.:* Fideles interdum male vivunt per se et ex defectu motivi sufficientis, *nego;* per accidens et ex defectu libero, ita tamen ut fideles generatim fere recte vivant et certe rectius quam infideles, *conc.; dist. conseq.:* Ergo obligatio non multum valet ad bonos mores firmandos, *nego;* obligatio non necessitat physice ad bonum, sed relinquit libertatem, *conc.*

Obi. 7. Nihilominus obligatio legislatoris nisi accedat sanctio iudicis non est satis efficax ad malitiam reprimendam. Ergo potius statuenda est necessitas sanctionis quam obligationis.

Resp. *Dist. antec.:* Obligatio non est satis efficax per se et ex defectu motivi sufficientis, *nego;* per accidens et ex voluntatis humanae infirmitate libera, *transm.; dist. conseq.:* Ergo lex non debet firmari etiam per obligationem, *nego;* non debet firmari per solam obligationem, sed etiam per sanctionem, *subdist.:* Quia obligatio per se infirma est, *nego;* quia obligatio sanctionem tamquam naturale complementum suum exigit, et quia homo omni modo ligandus est, qui ad integritatem naturae humanae pertinet, et ad hoc, ut finis intentus certius obtineatur, *conc.* — Ceterum si sanctio necessaria est, eo ipso necessaria est obligatio, quia sanctio supponit obligationis impositionem et non est nisi obligationis complementum.

Obi. 8. Thesis statuit Deum exsistere tamquam postulatum rationis practicae. Atqui hic est error Kantianismi. Ergo thesis relinquenda est.

Resp. *Transm. mai.; nego min.* — Nempe thesis nostra docet exsistentiam Dei probari et manifestari per exigentias naturae humanae, sed ita ut nullos errores Kantianismi admisceat. Kant dicit Deum postulari a ratione practica, ita tamen ut ratio humana maneat nescio quo pacto prorsus autonoma. Eiusmodi autonomiam profecto non admittimus. Praeterea Kant

negat ex postulatis practicis sive ex indigentiis naturae nostrae unquam posse fieri argumentum theoretice efficax. Ab hoc errore sane longissime absumus. Praecise quia ordo moralis et practicus exsistentiam Dei postulat, theoretice certissimum et plane evidens est Deum exsistere.

Obi. 9. Si obligatio ex lege Dei oritur, ii, qui Deum ignorant vel Deum esse negant, ad legem moralem non obligantur. Atqui hoc dici nequit. Ergo thesis est relinquenda.

Resp. *Dist. mai.:* Illi homines non agnoscunt se teneri vinculo obligationis, *om.;* revera non tenentur, ita ut inhoneste agendo Deum non offendant, *subdist.:* Sic esset, si, qui ad annos discretionis pervenit, posset esse sine cognitione Dei etiam morali et interpretativa, *conc.;* si ista ignorantia est impossibilis, *nego; om. min.; nego conseq.* — Nimirum homo ad annos discretionis pervenisse dicitur, quando bonum et malum discernit et simul cognoscit malum esse omnino et absolute vitandum. In hac absoluta mali turpitudine cognita cognitio Dei moralis et interpretativa habetur, quae sufficit, ut homo, si contra dictamen conscientiae agit, Deum offendat et auctoritatem eius laedat.

Obi. 10. Antequam Deus praecipiat, iam obligati sumus, ut, si praecipiat, pareamus. Ergo thesis falso supponit omnem obligationem esse ex voluntate Dei.

Resp. *Nego antec.* Non habetur obligatio *proprie* dicta, quia nullum adhuc est praeceptum ideoque nulla necessitas ex praecepto orta. Sed adest necessitas moralis orta ex conformitate obedientiae cum natura rationali, *ut est imago Dei.* Nihil prohibet, quominus quis hanc quoque necessitatem appellet obligationem, nempe latius et *improprie* dictam, quamvis non sit illa obligatio stricte dicta, quam in thesi intelligi volumus, et quae debet esse ex praecepto. — Omnis obligatio est ex praecepto Dei, sed non omnis necessitas moralis est ex praecepto Dei.

Obi. 11. Immediate evidens est nos esse obligatos ad bonum faciendum et malum vitandum. Ergo obligatio non oritur ex praecepto Dei, cum non sit immediate evidens Deum exsistere.

Resp. *Nego antec.* Non est immediate evidens nos esse obligatos obligatione stricte dicta ad malum vitandum. Immediate evidens est tantum haec *condicionata* (non absoluta) necessitas: Bonum facere et malum vitare debeo, si volo naturae meae rationali conformiter vivere. — Transmitti etiam potest immediate evidens esse haberi necessitatem *absolutam,* quamvis non obligationis stricte dictae, ad bonum faciendum et malum vitan-

dum. Nimirum est fere immediate vel *quasi immediate* evidens debere esse necessitatem absolutam boni faciendi et mali vitandi et hanc naturalem exigentiam non posse non esse impletam.

Instabis. Obligatio oritur ex principio: Deo praecipienti parendum est. Atqui hoc principium stat sine praecepto Dei. Ergo praeceptum ad obligationem non requiritur.

Resp. *Dist. mai.:* Oritur etiam ex illo principio, *conc.;* ex solo illo principio, *nego; conc. min.; nego conseq.* — V. gr. obligatio baptismi non oritur ex illo principio solo, sed accedere debet voluntas Dei baptismum praecipientis.

§ 11. De argumento ethnologico.

THESIS XI. Exsistere Deum tamquam ens personale, supramundanum, supremum, ab hominibus colendum probatur ex omnium gentium persuasione.

Prob. Omnes gentes omnium temporum religionem aliquam professae sunt et genus entis personalis supremum, quod hunc mundum regit, et supra quod non est aliud, sive deos colebant. Atqui haec miranda generis humani de exsistentia numinis supremi conspiratio veritatis sigillum est. Ergo supra hunc mundum exsistit genus entis supremum, quod hunc mundum regit, et cui ab hominibus debitus cultus praestandus est.

Probatur et explicatur maior. 1. Omnes gentes antiquitatis, de quibus historia refert, religionem profitebantur. Deos colebant Babylonii, Assyrii, Aegyptii, Phoenices et omnes Palaestinenses et Arabes, Medi, Persae, Scythae, Indi, Sinenses, Cilicii et Lydii et omnes, qui in Asia minori, Graeci, Romani, Celtae, Germani, Slavici. — De religione alicubi primo inducta nulla ullius gentis refert traditio, nullus historicorum liber narrat; ubicumque homines vivunt, religionem et deorum fidem iam florentem videmus.

Expresse veteres scriptores, ut Cicero, Seneca, Plutarchus testantur in universa terra, quantum eis cognita erat, nullam fuisse gentem sine deorum cultu. Et hodie, cum universa terra nobis patefacta est, omnes omnino gentes supremi numinis fide imbutas videmus. — Iam ad singulas gentes

descendere non possumus, ut, quae singularum sint opiniones et consuetudines religiosae, describamus; de hac enim una re multa volumina conscriberentur. Exstant tamen plurima opera, quibus quisque facillime de hac re instrui potest. Eiusmodi opera scripserunt Christ. Pesch, Victor Cathrein, alii, quorum multa citant v. gr. Lehmen-Lennerz, Theodizee 1923 (p. 90 ad calcem), Th. L. n. 407 ad calcem. Ex his libris omnes gentes religionem profiteri facili negotio quisque videt.

2. Puncta praecipua, in quibus omnes gentes sic conveniunt, quantum ad rem nostram spectat, sunt fere haec:

a) Exsistit genus entis supramundanum et supremum sive genus deorum mente et voluntate praeditum ideoque personale. Neque ulla invenitur gens, quae putaverit res visibiles huius mundi cum homine universum ordinem exsistentium constituere. — Haec entia, si plura esse putantur, non sunt omnia paria, sed diversis gradibus continentur, ita, ut unus Deus sit super omnes, qui in reliquos deos dominationem quandam exercet.

b) Dii praesunt huic mundo physico eumque gubernant. Concurrebant enim ad efformationem mundi et praesertim hominis, et nunc etiam multum influxum in hunc mundum exercent; speciatim homini prodesse et nocere possunt. Propterea deorum auxilia imploranda sunt. Homo orationibus et sacrificiis eos sibi propitios reddere debet; et si eos offendit, eorum ira placanda est. — Generatim communis persuasio gentium non tam est de iis, quae essentiam Dei spectant, sed magis de relatione eius ad homines.

c) Dii gubernant etiam ordinem ethicum. Nimirum regulae honestatis non humano subsunt arbitrio, sed legibus divinis ad eas observandas obligamur. Diis obedientia et subiectio debetur. — Sanctione quoque divina firmatus est ordo ethicus, ut impii iam in hac vita, et maxime in futura, puniantur, probi vero praemia recipiant; siquidem post mortem anima superstes servabitur.

d) Tamen illa puncta ab aliis gentibus expressius et clarius et magis determinate proponuntur, ab aliis confuse magis et valde obscure percipiuntur. Quod speciatim cultum

Deo debitum attinet, in variis mundi partibus gentes referuntur esse, quae Deum supremum ob excessum maiestatis vel ex ira de hominum peccatis res inferiores et humanas non curare censent: ideoque hunc Deum praeter generalem illam agnitionem excellentiae specialiori studio minus colunt vel omnino non colunt, sed loco eius inferiores et interdum magis eos, qui malignantis sunt naturae. Neque tamen ulla est gens, quae omni cultu deorum destituatur.

Prob. min. Persuasio universalis et constans de re tamquam *absolute* certa non potest esse falsa, praesertim si agitur de rebus, quibuscum essentiale bonum naturae humanae arcte connexum est, id enim involveret essentialem defectum in dispositione rerum et mundi, immo essentialem defectum in ipsa natura mentis humanae (contra principium axiologicum). Atqui talis est persuasio de exsistentia numinis, quia ab hac persuasione finis vitae nostrae determinatur, et ab ea tota vitae nostrae ratio regulatur, et ex ea omnis spes vitae nostrae dependet. Ergo haec persuasio falsa esse nequit.

Nota. Non contendimus consensum universalem et constantem non in rem tamquam absolute certam, sed in rem tamquam probabilem vel ex praesumptione (i. e. ex simplici testimonio sensuum vel hominum) certam non posse esse falsam. Eiusmodi enim persuasio non ipsam rem tamquam absolute certam affirmat, sed absoluta certitudine nihil statuitur quam ratio probabilis rei vel praesumptio veritatis in testimonio agnoscenda; et haec revera adest.

Itaque fieri non potest, praesertim in re cum bono essentiali naturae humanae arcte connexa, ut genus humanum alicui errori universaliter et constanter tamquam rei intrinsecus evidenti (i. e. non tantum propter testimonium sensuum vel auctoritatum certae) firmissima et certissima persuasione adhaereat; essentiali rectitudini ordinis entis non satis esset consultum. — Atqui, ut diximus, homines religionem profitentur, quia censent (saltem plurimi) non tantum per auctoritates, sed etiam intrinsecus evidens esse exsistere opificem mundi sapientem et legislatorem supremum et remuneratorem iustum.

Schol. I. Non desunt testimonia has vel illas gentes religione carere asserentia. Quae testimonia Lubbock[1] collegit ut plerasque, immo omnes gentes extra civilisationem viventes, religione carere ostenderet. Tamen miserrime conatus eius successit. Nam saepe iis ipsis libris, ad quos provocaverat, refutari poterat, alia testimonia omni valore destituuntur et observationibus aliorum solidioribus refelluntur; vix credi potest quam parum critice Lubbock in assertionibus suis processerit. — Quae cum ita sint, hodie etiam ipsi increduli nullam gentem fuisse vel esse fatentur, quam religione destitui rationabiliter affirmare possumus. Quaecumque in contrarium afferuntur vel observationi negligenti vel falso religionis conceptui debentur.

Ceterum etiamsi quaedam gens ferissima et rudis religione careret, nihil contra nos efficeretur, quia nos non urgemus nisi consensum moraliter universalem. Et ad eas potissimum gentes respiciendum est, quae vitam homine aliquatenus dignam gerunt neque plane ad bruta degenerarunt. — Revera tamen nulla omnino gens sine ulla religione invenitur.

Schol. II. Probavimus causam universalis persuasionis de numinis exsistentia non posse esse nisi rei veritatem. Errant igitur et contra principium axiologicum offendunt, qui illam persuasionem falsam esse statuunt et illius consensus alias assignant causas, quales sunt: fallacia sensuum, voluntatis perversitas, lusus phantasiae meticulosae vel pruritu aesthetico stimulatae vel aliis propensiunculis commotae, fraus hominum, v. gr. legislatorum aut sacerdotum. Possunt tamen etiam particulares rationes afferri, quae ostendunt illas causas, quas enumeravimus, universalem religionis exsistentiam non satis explicare. Nimirum

1) *Ex sensuum deceptione* non orta est persuasio universalis de numinis exsistentia, quia testimonio sensuum omnino non nititur.

2) Neque *ex voluntate perversa* orta est ista persuasio. Nam voluntas perversa homines potius pellit ad hoc, ut Deum esse negent et sic legem honestatis abiiciant. Propterea non tantum maior, sed etiam melior pars hominum persuasioni de Dei exsistentia est addictissima. Et experientia teste homines honestatis minus studiosi exsistentiam Dei facilius in dubium vocant vel negant.

3) Neque *lusus phantasiae* persuasionem, quam consideramus, universalem generavit. Nam lusus phantasiae inconstans est et

[1] The origin of civilization (London 1870).

modo ad hoc modo ad illud modo ad contraria impellit. Ex tali igitur lusu persuasio illa universalis et per omnia tempora constans et in se firmissima et certissima oriri non potuit.

4) Neque *fraus hominum* religionis causa est. Fraus enim est causa plane accidentalis, non principium universale et constans in eundem semper sensum agens. Eidem fraudi non succumbunt omnes homines; et qui decipiuntur, mox fraudem detegunt (saltem multi et plerique) eamque deponunt. Ceterum numen supremum esse homines non propter auctoritatem testium admittere solent, saltem non propter hanc solam, sed propter internam evidentiam rei opificem sapientissimum ordinis mundani et legislatorem supremum et iustum meritorum et demeritorum retributorem agnoscunt.

Obi. 1. Fere 500 milliones Buddhistarum exsistunt, qui omnes sunt athei. Ergo persuasio de Dei exsistentia non est tam universalis.

Resp. Buddhistae, si paucos philosophos excipis, sunt polytheistae, qui alibi alios deos colunt, inter quos ipsum Buddham.

Nota. Similiter apud Indos populus plures deos colit, ita ut quidam scriptores Indici glorientur se habere 300 milliones deorum. Pantheismus Indicus est paucorum philosophorum.

Obi. 2. Multi philosophi athei erant et sunt. Ergo persuasio de Dei exsistentia non est tam universalis.

Resp. *Om. antec., nego conseq. et consequentiam.* Non loquimur de consensu singulorum hominum, sed de consensu *populorum,* et hic populorum consensus manet, quidquid uni et alteri philosopho praecipere placet. Gentes atheae vel vere pantheisticae nullae sunt, et certe non sunt multae vel multum cultae.

Praeterea illi philosophi, qui contra Deum loquuntur, simul alia proferunt tam absona, ut appareat eos in his quaestionibus de Deo gravissimis non esse consulendos vel audiendos. Speciatim ea, quae contra exsistentiam Dei loquuntur, vanissima esse solent, ut nullam habere possint auctoritatem. — Deinde saepe vita eorum pessima demonstrat eos in rebus morum et religionis non esse aptos iudices. — Denique considerandum est, quod athei resoluti non sunt tam multi, ut vulgo creditur. Revera vix et ne vix quidem aliquem invenies, qui *per totam vitam suam certissima et firmissima persuasione* tenuerit Deum non esse neque esse posse.

Monere etiam debemus inter eos, qui scientias naturales colunt, multo pauciores esse atheos plenos et crudos, quam saepe

supponi videtur. Idque maxime patebit, si, ut profecto fieri debet, oculos non tantum figis in una alterave civitate, ubi forsan gubernium professores atheos promovet, neque in uno vel paucis decenniis, ubi forsan adiuncta socialia et politica vel factionum quarundam ambitio vel cultus nescio quis alicui personae exhibitus atheismo favent; consideranda sunt saecula et totus orbis cultior. — De hac re consulatur Karl A. Kneller S. J., Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft[3], Freiburg 1912, Herder.

Obi. 3. Qui nimium probat, nihil probat. Atqui qui existentiam Dei ex consensu gentium probat, nimium probat; probat enim multos deos esse, quia gentes colebant plures deos. Ergo argumentum ethnologicum nihil probat.

Resp. *Conc. mai., nego min. Ad rat. min. dist. assert.:* Plures colebant deos, quatenus non admittebant inter hos deos esse unum vere supremum, *nego;* quatenus inter Deum supremum et genus humanum plura admittebant entia personalia homine superiora, de quorum natura et numero et habitudine ad deum supremum minime conspirabant, et de quibus conceptus satis claros non habebant, et quos, quia censebantur hominibus esse superiores, tamquam «deos» minores supremo deo addebant, *trans. min. vel subd.:* Et hoc sensu multi dei colebantur apud multas gentes, *conc.;* apud omnes gentes ubique et semper, *nego.*

Itaque non probatur gentes omnes consensisse esse vero sensu plures deos sive plures deos supremos inter se aequales. Immo ne id quidem probatur inter Deum supremum et homines esse entia intermedia admittenda vel angelos, tum quia exsistentia angelorum non pertinet ad veritates fundamentales (i. e. quae sunt connexae cum bono essentiali naturae nostrae et quae solae consensu gentium stricte demonstrari possunt), tum quia non omnes gentes erant polytheae, tum quia de natura horum entium intermediorum eorumque ad deum supremum habitudine non satis conveniebant.

Itaque ex consensu gentium forsan potius demonstratur unitas Dei sive entis vere supremi, quamvis hoc argumento uti nolimus. Certe nullus deorum numerus, ut binarius vel ternarius vel septenarius, tot habet asseclas, quot unitas. Et hanc unitatem tenent omnium gentium cultissimae (Christiani, Mahummetani, Iudaei); immo aliquo modo, ut diximus, omnes gentes unitati Dei favent, quia unum Deum supremum agnoscunt.

Obi. 4. Omnes gentes deceptae sunt circa motum siderum. Ergo poterant etiam in re nostra falli.

Resp. *Nego suppos.*, nos ex eo argumentari, quod nullum iudicium valde universale et valde constans falsum esse possit. — At loquimur de iudicio omnino certo et absoluto et firmo (non de iudicio probabilitatis vel de iudicio dubitante); loquimur de iudicio, cuius nulla alia causa esse potest praeter ipsam naturam mentis compellentem (non de iudicio praesumptivo); loquimur de iudicio universali in rebus, quibuscum essentiale bonum naturae humanae arcte connexum est (non de iudicio universali, quod sine essentiali damno generis humani falsum esse potest). Concedimus iudicium praesumptivum, quamvis sit satis universale et constans, falsum esse posse, praesertim si non agitur de bono essentiali generis humani; i. e. falsum esse potest iudicium, quod nititur testimonio sensuum vel hominum, in quo praesumitur veritas, donec error probetur. Eiusmodi iudicium praesumptivum erat illud de motu solis et siderum. Omnino certum est solem moveri secundum apparentiam. Et hoc testimonium sensuum vel haec apparentia praesumitur veritati consona, donec contrarium probetur, quia apparentia cum veritate convenire solet, quamvis aliquando per accidens discordet. In re nostra non agitur de iudicio praesumptivo vel probabilitatis.

Obi. 5. Omnes gentes deceptae sunt circa matrimonium. Putabant enim illud sub certis condicionibus solvi posse.

Resp. Ibi agitur de iudicio *probabilitatis,* nimirum de iudicio practico circa aliquam legem et obligationem eius, non de iudicio omnino absoluto. Itaque *dist.:* Gentes censebant obiective evidens esse, quod matrimonium *per se* et ex instituto legis naturalis solvi potest, *nego;* censebant sibi *non satis constare* de insolubilitate matrimonii pro quibusdam casibus extraordinariis ideoque in istis casibus solutionem sibi esse subiective licitam propter subiectivam *probabilitatem* rationum, *subdist.:* Et hoc iudicium saepe verum esse potuit, *transm.;* et hoc iudicium semper falsum esse debuit, *nego.* — Praeterea adverte non agi de re, quae est cum essentiali bono generis humani *arcte* connexa; agitur enim de solubilitate matrimonii pro casibus tantum extraordinariis. Itaque non affirmamus fieri non posse, ut aliqua veritas vel aliqua lex naturalis (praesertim secundaria) satis universaliter ignoretur; sed fieri non potest, ut aliqua veritas fundamentalis universali et absoluto iudicio censeatur esse falsa. — In persuasione de numinis exsistentia non agitur de aliquo probabilismo.

PARS III.

De attributis Esse divini.

§ 1. De infinitate Dei.

THESIS XII. Deus est actu et absolute infinitus.

Stat. quaest. 1. Postquam exsistentiam Dei demonstravimus, nunc essentiam et attributa divina accuratius considerabimus. Agemus autem primo de attributis esse divini, deinde de attributis operationis divinae. Inter attributa esse divini ex ordine considerabimus infinitatem, simplicitatem, unitatem, deinde aeternitatem, immutabilitatem, immensitatem; et primo quidem infinitatem.

2. In thesi statuimus Deum esse infinitum sive infinite perfectum. Nimirum dicimus Deum habere omnes perfectiones, quae esse vel cogitari possunt, eumque eas habere omnes summo gradu, qui esse vel cogitari potest. — Iam attentius consideramus, quid sit perfectum et perfectio, quid infinitum.

3. a) *Perfectum* vi vocis idem est, quod totaliter factum. Adhibetur autem haec vox non solum de eo, quod effectione pervenit ad actum completum, sed etiam de eo, quod est in statu completo et optimo, quin factum sit. Itaque Deus quoque perfectus appellatur.

b) *Perfectio* secundum modo dicta est status rei completus et optimus. Praeter hanc perfectionem *collectivam* considerandae sunt etiam perfectiones *speciales*. Perfectio sic specialiter dicta est omne id, quo res perficitur sive in statu optimo ponitur; v. gr. sanitas est corporis, iustitia est animi perfectio. Quando Deum infinitum dicimus, contendimus in Deo esse cumulum omnium perfectionum specialium eumque habere omnes et singulas in summo gradu.

4. a) Infinitum vi vocis illud est, quod caret finibus sive limitibus. Finis primo terminum extensionis significat, ut punctum est finis lineae. Hinc transfertur nomen ad omne

genus entis. Sicut punctum lineam terminat et ulteriorem extensionem intercipit, ita in omni genere finis indicat negationem ulterioris perfectionis, quae adesse posset. Finitum igitur est illud, quo maius esse potest. Consequenter infinitum est illud, quo maius nihil cogitari potest (sub illa ratione, sub qua est infinitum). Finitum est illud, ultra quod gradus perfectionis passibus finitis crescere possunt; infinitum est illud, ultra quod gradus perfectionis passibus finitis crescere non possunt.

b) Ex definitione infiniti sequitur inexhauribilitas eius. Hinc infinitum saepe definitur illud, cuius semper aliquid extra est. Sensus definitionis est: Ab aliqua realitate finita ad realitates finitas semper maiores et notabiliter maiores sine fine transire potes, quin unquam ad realitatis infinitae perfectionem perveniatur; si enim infinitum istis gressibus finitis exaequari posset, etiam transcendi posset. V. gr. sapientia infinita est, quae omnes sapientias finitas, quae indefinita serie maiores et maiores cogitari possunt, sine ulla comparatione superat.

c) Infinitum aliud est actu, aliud potentia. Illud est, quod actu habet realitatem sine limite; hoc dicitur, quod secundum actum, quem habet, semper finitum est, sed sine limite (id est in infinitum vel potius in indefinitum) augeri potest. Sic in corpore potentialiter est calor infinitus sive indefinitus, quia eius calor in indefinitum augeri potest. — Deum in thesi dicimus esse actu infinitum.

d) Infinitum actu aliud est absolutum, aliud secundum quid. Infinitas absoluta est in ipsa ratione entis. Convenit igitur illi, quo maius vel melius in universo ambitu entis cogitari non potest. Ens absolute infinitum continet omnia, quae rationem entis et perfectionis habent, et hinc excludit omnem rationem negationis vel imperfectionis; omnes, quas habet perfectiones, summo possidet gradu sine omni limite ideoque omnem gradum perfectionis possibilem aequivalenter et abundanter comprehendit. Hanc absolutam infinitatem Deo in thesi tribuimus. — Infinitas secundum quid est in aliquo particulari ordine, velut numeri, extensionis, sapientiae. Infinitas absoluta omnes in-

finitates, quae sunt secundum quid, formaliter vel eminenter continet[1].

Prob. Arg. 1. *(Ex aseitate.)* Perfectio finita non potest a se exsistere, ut iam supra ostendimus (thes. 5 prob. min.). Ergo ens a se, quod multis argumentis demonstravimus exsistere (thes. 1—11), perfectionem habere debet infinitam. Cf. S. Thom. c. gent. l. 1 c. 43 n. 5.

Aliter. Forma vel actus limitatus esse non potest nisi aut ex propria et interna sua natura, ut albedo ex se ad talem ordinem entis est restricta; aut ex capacitate subiecti recipientis, ut cognitio, quam de Deo habemus, limitatur propter imperfectionem intellectus nostri; aut ex causa efficiente, ut magnitudo vel pulchritudo domus est finita ex voluntate et potentia artificis. Atqui in essentia divina nulla ex his rationibus valet. Ergo Deus est actu et absolute infinitus.

Prob. min. 1. pars. Essentia Dei non est limitata ex propria sua natura. Nam exsistentia ex se ad nullum genus vel speciem vel gradum particularem determinatur, sed ad quamlibet perfectionem se extendit; si igitur res exsistens ad aliquam particularem perfectionem restricta invenitur, hoc rei non convenit eo ipso, *quod exsistit,* sed alius titulus limitationis adesse debet. Ergo etiam Deus non eo ipso, quod exsistit, limitatur, i. e. Deus non limitatur vi essentiae suae (essentia scil. Dei est exsistentia, cf. thes. 13, schol. IX), sed Deus, si limitatus est, ex alio capite limitem habet.

Prob. min. 2. pars. Essentia Dei non limitatur ex parte subiecti recipientis, quia essentia Dei est ens a se sive exsistentia irrecepta.

Prob. min. 3. pars. Essentia Dei non limitatur ex parte causae efficientis, quia Deus est ens a se, quod necessitate intrinseca sine causa efficiente exsistit.

Arg. 2. *(Ex ratione primi principii.)* Omnes perfectiones vel exsistentes vel possibiles multiplicem inter se convenientiam habent, v. gr. conveniunt in ratione entis. Ergo unicum

---

[1] Num perfectiones actu secundum quid infinitae praeter modum, quo in infinitate Dei absoluta continentur, extra Deum aliquando exsistant vel exsistere possint, hic non quaerimus. Censemus tamen id negandum esse, si agitur de perfectionibus absolutis et non de mero respectu ad ens infinitum (vide infra obi. 10). Cf. Th. L. c. 10 a. 2.

est principium omnis exsistentiae et possibilitatis, quod omnem possibilem perfectionem et omnem perfectionis gradum possibilem actu continet; constat ex thes. 6, schol. I. Tale autem principium est ens a se et ens actu et absolute infinitum.

Nota. Quaelibet perfectio possibilis formaliter vel eminenter in Deo continetur tamquam in fundamento ultimo et adaequato omnis possibilitatis. Fundamentum enim adaequatum possibilitatis perfectionem, cuius possibilitatem fundat, perfecte possidere debet. Secus possibilitatem et realitatem ei non tribueret; nihil enim adaequate valet ultra propriam naturam. — In specie utile erit attendere, quomodo idea spatii supponat tamquam fundamentum ultimum Dei immensitatem et idea temporis Dei aeternitatem. Idea intensitatis, qua omnis perfectio in indefinitum crescere potest, Deum ostendit omnes perfectiones infinito gradu continere. Idea numeri, cum qua cohaeret universalitas conceptuum sive multiplicabilitas eiusdem essentiae per multa individua iterum infinitatem Dei manifestat, qua ipse solus perfectionibus finitis quamvis multis eminenter aequivalet.

Arg. 3. *(Ex consideratione intellectus et voluntatis nostrae.)* Intellectus noster et voluntas nostra est essentialiter capax intelligendi omne verum et amandi omne bonum. Ergo Deus, a quo est capacitas infinita sive indefinita facultatum nostrarum, est actu infinitus intellectu et amore, quia omne id, quod est capacitate et potentia in nobis infinitum sive indefinitum, actum infinitum in Deo conditore supponit; capacitas, quae est in nobis sine limite, in Deo tamquam in fundamento adaequato huius capacitatis, actum supponit sine limite. Deus igitur summa et *infinita claritate distinctissime* videt omnia possibilia, quaecumque mens nostra agnoscere potest; summam etiam et infinitam de omni bono et pulchro complacentiam habet. Ergo Deus est absolute infinitus, quia una perfectio infinita Dei absolutam infinitatem involvit. Nam una perfectio divina perfecte infinita esse non potest, quin sit etiam secundum rationem entis, quam continet, absolute perfecta, i. e. quin contineat omnem perfectionem. — Praeterea perfectio finita et infinita ad unam essentiam complendam et constituendam sine monstro coire non possunt. Tale autem monstrum quominus in primo

rerum principio ponamus, sana ratio prohibet et principium axiologicum.

Arg. 4. *(Ex consideratione intellectus et voluntatis, ut sunt in Deo.)* Deus intellectu et voluntate praeditus est, quia condidit hominem his facultatibus ornatum; in conditore scil. debet esse formaliter omnis perfectio simplex, quae in eius opere invenitur, quia causa adaequata non potest esse minus perfecta quam effectus. Deus igitur est capax intelligendi omne verum et amandi omne bonum; omnis enim intellectus et voluntas hanc capacitatem natura sua habet. Atqui in Deo omnis perfectio, cuius est capax, necessario actu inest; est enim absolute immutabilis in perfectione (thes. 1, schol. I 6). Est igitur Deus necessario secundum actum intellectionis et amoris infinitus; quia actu cognoscit omnem perfectionem possibilem et omnem gradum perfectionis possibilem, et quia haec omnia summa et infinita claritate et distinctione cognoscit. Atqui huic infinitati intellectionis et dilectionis infinitas absoluta respondere debet, quia una perfectio Dei infinita absolutam infinitatem involvit, ut modo explicatum est (arg. 3). Ergo Deus est absolute infinitus. — Speciatim considera, quod Deus omnia intelligit summa et infinita claritate et distinctione, quia omnis claritas et perspicuitas, cuius intellectus generatim capax est, in Deo quoque invenitur saltem capacitate ideoque etiam actu.

Arg. 5. *(Ex consideratione potentiae divinae.)* Deus potest creare; creavit enim hunc mundum, qui, ut argumento henologico constat, a se nullam rationem entis habet ideoque a Deo ex nihilo, i. e. creatione productus est. Atqui virtus creativa est infinita. Ergo Deus virtutem habet infinitam. Ergo Deus est absolute infinitus.

Prob. min. Potentia passiva impedimentis in indefinitum auctis magis et magis ligari vel debilitari potest, ita ut ad eam actuandam virtus activa in indefinitum maior et maior requiratur. Nihilominus, ut ex nihilo sive ex nulla potentia passiva effectus producatur, maior virtus activa postulatur, quam ut ex potentia passiva quantumvis ligata effectus producatur. Ergo ut ex nihilo aliquid fiat, virtus activa

requiritur, quae est maior omni virtute finita quantumvis aucta, i. e. quae est infinita.

Arg. 6. (Ex inductione.) Quo ens est superius, eo magis omnes res et perfectiones rerum in se comprehendit. Constat inductione. Anorganica energiam accidentalem quantumvis magnam in se recipere valent eamque igitur continent potentia passiva et subiectiva. Plantae non mera accidentia, sed indefinitum numerum individuorum eiusdem speciei, quae ex iis tamquam soboles generationum successione nasci possunt, virtute seminali includunt. Brutum non tantum propriam speciem, sed formas sensibiles omnium corporum per sensus in se recipit. Homo intellectu non sola sensibilia, sed imagines omnium plane rerum et perfectionum in se exprimit et fit quodammodo omnia; voluntate fit bonus bonitate quacumque. Spiritus purus intellectu omnia capit, sed perfectius et amplius quam homo, qui omnia considerat, tantum secundum quod proportionem habent cum sensibilibus. — Ergo Deus, qui est primum principium ideoque ens supremum, perfectiones omnium rerum perfectissime continet.

Arg. 7. (Ex vestigio infinitatis in creaturis.) In omnibus creaturis aliquod infinitatis vestigium invenitur. Elementa corporea, ut sunt saltem in minimis particulis continua, indefinite multas partes realiter distinctas, in quas dividi possunt, continent; durationis indefinite longae capaces sunt; motu successivo indefinite multa loca occupare possunt; energiae augmentum in indefinitum admittunt; eadem natura indefinite multis individuis communicabilis est. In plantis est infinitas virtutis generativae, in brutis infinitas sensus, in homine et spiritu puro infinitas intellectus, ut argumento praecedente diximus. Haec creaturae infinitas potentialis et particularis infinitatem actualem et absolutam principii primi per modum signi et vestigii revelare iure supponimus.

Nota. Ceterum hodie vix inveniuntur increduli, qui exsistentiam Dei personalis (intellectu praediti) et supramundani admittant et tamen eius infinitatem negent.

Coroll. Ex iis, quae de infinitate Dei diximus, haec sequitur regula: *Deo semper id est tribuendum, quod est melius.* Ergo v. gr. Deus est intelligens, quia melius est intelligere quam non intelligere; Deus scit omnia possibilia, quia melius est haec novisse quam non novisse; Deus in operationibus ad extra liber est, quia melius est in his libertate frui quam necessitari. — Tamen in applicatione huius principii cautio adhibenda est, ne pro-

positio, quae assumi solet: «Si hoc vel illud in Deo non esset, aliqua perfectio ei deesset», gratis vel etiam falso ponatur. De usu huius regulae et de erroribus, qui in applicatione eius commissi sunt vel committi possunt, ulteriora invenies in Th. L. c. 10 a. 3.

Schol. I. *Quomodo rerum perfectiones in Deo inveniantur.* Perfectio tum rei statum optimum, tum id omne significat, quo res in hoc statu optimo ponitur, velut sanitas est corporis, iustitia est animi perfectio (cf. supra Stat. quaest. n. 3). Iam si perfectio hoc altero sensu usurpatur, duplex genus perfectionum distinguitur: aliae sunt simplices sive purae, aliae mixtae sive perfectiones secundum quid. Perfectio simplex est, quae ex sua notione nullam admixtam habet imperfectionem. Eiusmodi est intelligentia. Nam licet intelligentia, ut eam in concreto subiecto, v. gr. in Socrate, deprehendimus, multiplici imperfectione et dependentia extrinsecus adiecta afficiatur, tamen abstracte et ex sua notione vel intrinsecus nihil dicit, nisi perfectionem. — Perfectio mixta est, cuius notio imperfectionem involvit. Eiusmodi est natura auri. Aurum enim perfectionem dicit: est nimirum argento in multis melius. Tamen simul multiplicem imperfectionem dicit, ut carentiam vitae. Etiam extensio localis corporum propria est perfectio mixta. Est perfectio, quia praesentiam dicit ad multas spatii partes; adiunctam habet imperfectionem, quia unaquaeque pars ab ubicatione aliarum partium excluditur. Perfectio simplex saepe definitur etiam perfectio quae ipsa omnino melior est, quam non ipsa. Quae definitio non differt ab ea, quam modo dedimus.

Perfectio simplex, cum nullam dicat imperfectionem sive negationem actus, nulli alii perfectioni simplici opponitur; ideoque perfectiones simplices invicem non excludunt neque repugnat in eodem ente omnes has perfectiones convenire. — In perfectionibus mixtis imperfectio a perfectione separari potest, et sic oritur perfectio simplex, quae perfectioni mixtae, inquantum haec habet rationem perfecti, aequivalet eique antecellit imperfectionis remotione. — Iam ex ordine dicimus:

1. Omnes rerum perfectiones in Deo sunt *aequivalenter*, i. e. perfectio divina idem praestat, quod quaevis virtus creata; eadem affert commoda et eundem splendorem. Probavimus enim Deum esse absolute infinitum et continere omnes rerum perfectiones tamquam primum et universale essendi principium. Atqui nisi Deus rerum perfectiones continet saltem aequivalenter, non potest esse earum primum et adaequatum principium.

2. Omnes rerum perfectiones in Deo sunt *virtualiter*, i. e. Deus omnes res et omnes rerum perfectiones producere potest. Et quidem Deus res continet virtute perfecta et adaequata, quia se solo est sufficiens omnium principium, quatenus, si res producit, independenter creando eas efficit neque aliud quidquam ullam rem causare potest, nisi virtute ab ipso Deo accepta et dependente. — Quantum ad res exsistentes, assertum constat, quia hae res non sunt, nisi quatenus creatione productae sunt a Deo, qui se solo est universale et completum entis principium, ut scimus argumento henologico et postea (thes. 14) amplius probabimus. Verum etiam res possibiles, quae non exsistunt, a Deo effici possunt. Nimirum quidquid est intrinsecus possibile neque tamen necessario exsistit, obiectum debet esse alicuius potentiae effectivae, quia intrinseca possibilitas extrinsecam tamquam complementum debitum exigit. Ergo, quia omnia possibilia produci possunt, certe fieri possunt ab illo ente, quod est fons omnis perfectionis et omnis virtutis.

3. Omnes rerum perfectiones in Deo sunt *eminenter*, i. e. sunt in Deo praestantiori modo quam in rebus. Immo rerum perfectiones sunt in Deo eminentissime, i. e. in Deo sunt modo absolute praestantissimo sive secundum actum absolute nobilissimum earum, i. e. sine imperfectione, quam forsan earum notio involvit, sine contingentia, sine limitatione, sine potentialitate, infinite perfectae secundum ipsam rationem entis, quam continent, et hinc per summam simplicitatem identificatae cum omni alia perfectione simplici et cum ipsa aseitate, quae est secundum nostrum concipiendi modum communis radix omnium perfectionum

divinarum. De hac identitate perfectionum divinarum cf. thes. 13.

4. Omnes rerum *perfectiones simplices sunt in Deo formaliter,* i. e. secundum propriam earum rationem sive naturam. Sunt enim, ut iam diximus, in Deo aequivalenter. Atqui perfectio simplex in subiecto nequit esse aequivalenter, quin insit formaliter. Nam ad rationem perfectionis simplicis nulla imperfectio pertinet, sed tota eius ratio perfectionem dicit. Ideo, si in aliquo ente non tota ratio perfectionis simplicis inest, eo ipso illud ens perfectioni simplici non omnino aequivalet.

5. *Perfectiones rerum mixtae non sunt formaliter in Deo.* Nam sunt in Deo sine illis imperfectionibus adiunctis, quae ad formalem earum rationem pertinent.

Nota. Itaque perfectiones rerum simplices in Deo sunt formaliter et eminenter, mixtae eminenter tantum.

Schol. II. *De triplici via Deum cognoscendi.* — Deum non videmus ipsum immediate, sed ex rebus mundi a Deo creatis ad Dei naturam concludimus. Tripliciter autem ex creaturis Dei perfectio cognoscitur. Primo cognoscimus in Deo debere esse perfectiones simplices creaturarum, quia causa adaequata totam realitatem effectus praecontinere debet. Si autem est in Deo tota realitas perfectionis simplicis, eo ipso in Deo formaliter est ipsa perfectio simplex, quae nihil dicit praeter realitatem. Hoc modo cognoscimus Deum esse substantiam, viventem, iustum, sapientem. Haec cognoscendi via appellatur *affirmationis* vel causalitatis.

Deinde cognoscimus in rebus esse multiplicem imperfectionem sive realitatis carentiam, quam ad Deum, qui est fons omnis realitatis, transferre non debemus. Sic incipimus imperfectiones creaturae a Deo removere et cognoscimus Deum esse simplicissimum sive non compositum, immutabilem, infinitum. Haec est via *negationis,* remotionis, ablationis.

Denique advertimus, quidquid Deus creavit, longe minus esse quam id, quod creare potest. Propterea perfectiones in Deo abundantiori modo sunt quam in creaturis, et praesertim sine ulla limitatione. Hoc modo invenimus Deum

esse omniscium, omnipotentem, ipsam bonitatem (i. e. bonum, quod est infinitum et a se). Haec via appellatur *excellentiae*, excessus, eminentiae. Hac via incedentes SS. Patres Deum appellare solent superessentiam, supersapientiam e. i. p.

Nota. Generatim hae viae non seorsim adhibentur, sed omnes tres simul. V. gr. si Deum appellamus omniscium, dicimus eum habere scientiam (via affirmationis) sine ulla ignorantia (via negationis) in gradu infinito (via excellentiae).

Obi. 1. Infinitum dicitur illud, quod omnem perfectionem et omne esse comprehendit. Atqui praeter Deum multa sunt entia. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Dist. mai.:* Quod omne esse rerum comprehendit aequivalenter et eminenter, *conc.;* quod esse rerum comprehendit per identitatem cum rebus, *nego; contrad. min.:* Praeter Deum sunt entia, ita tamen ut earum perfectiones comprehendat aequivalenter et eminenter, etsi non per identitatem cum rebus, *conc.;* secus, *nego; nego conseq.*

Inst. Si Deus esset infinitus, omnium rerum perfectiones per identitatem contineret, quia eas continere deberet modo perfectissimo, qui est per identitatem.

Resp. *Nego assert. et rationem additam.* Modus perfectissimus continendi perfectionem finitam est per aequivalentiam et eminentiam, quia hic modus limitationem et negationem excludit. Modus vero habendi eas, qui est per identitatem, minus perfectus est, quia sic habentur cum multimoda limitatione et negatione et imperfectione.

Obi. 2. Infinitum est illud, quo nihil est maius. Sed maius est Deus cum mundo quam Deus solus. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. Infinitum est illud, quo nihil est maius secundum gradum perfectionis. Potest autem ad infinitum accedere extensivum augmentum secundum numerum individuorum. Et sic mundus ad Deum additus non constituit superiorem gradum perfectionis, sed hac additione solus numerus crescit rerum perfectarum. Neque enim in mundo ulla est perfectio, quae non sit aequivalenter iam et abundanter in Deo; neque Deus cum mundo aliquid praestat, ad quod aequivalenter praestandum non solus sufficit Deus. Propterea scholastici dicunt Deum cum mundo esse plura entia (vel plus entis extensive), non plus entis

(vel plus entis intensive), quam solus Deus. — Itaque in forma *dist. mai.:* Infinitum est, quo nihil magis est intensive, *conc.;* extensive, *nego; contrad. min.; nego conseq.*

Nota. Res magis ad oculos etiam sic illustrari potest. Quo magis aliqua res proportionem alterius excedit, eo magis et facilius ea, quae cum altera re praestat, etiam per se solam praestare potest; eo minus igitur per additionem alterius rei augescit et perficitur. Atqui Deus modo plane infinito proportionem omnium entium finitorum excedit. Ergo eorum additione modo plane infinite minimo sive nullo plane modo augescit et perficitur.

Obi. 3. Perfectiones Dei demonstravimus ex creaturis. Atqui haec demonstratio supponit perfectiones Dei esse eiusdem generis quam perfectiones creatae. Ergo perfectiones Dei sunt finitae similiter ac perfectiones creaturarum.

Resp. *Conc. mai., dist. min.:* Demonstratio supponit perfectiones simplices in Deo et creaturis esse proprie sive secundum eandem definitionem, *conc.;* esse in Deo et in creaturis secundum eundem gradum et secundum eundem in omnibus modum, *nego; nego conseq.*

Obi. 4. Ens infinitum non potest causare finita; haberet enim causalitatem imperfectam, praeterea rebus finitis non indiget. Atqui Deus est causa rerum finitarum. Ergo perfectio Dei non est infinita.

Resp. *Nego mai., conc. min.; nego conseq. Ad rationem 1. mai. additam: nego assert.* Nam perfectio causalitatis divinae nullo modo pendet a termino sive ab effectu, quem producit. Operatio enim divina intrinsecus et entitative infinite perfecta est ratione subiecti agentis, quae perfectio propter infinitatem suam a termino finito, qui producitur, nullo modo mensuratur neque ab eo alterari potest vel minui vel augeri. Operatio Dei circa res finitas est, ut aiunt, *entitative* infinita, tantum *terminative* finita; et sic haec operatio nullam involvit imperfectionem. — *Ad rationem 2. additam: conc. assert.,* sed *nego consequentiam.* Nam ex eo, quod Deus finitis non indiget, non sequitur, quod eas producere non potest, sed tantum, quod ad eas producendas non necessitatur. Libere igitur Deus res finitas causat, cum habeant bonitatem, quae Deo placet tamquam imitatio essentiae divinae, et quam propterea potest velle producere. — Itaque Deus res finitas producere *potest,* si vult, quia sunt bonae et Deo similes, at producere *non debet,* quia propter bonitatem suam infinitam iis non indiget.

Obi. 5. De Deo negantur rerum perfectiones mixtae. Atqui, quod est subiectum negationum, non potest esse infinitum. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. Dist. mai.: Negantur de Deo perfectiones mixtae, ita ut a Deo excludantur imperfectiones vel negationes in his perfectionibus inclusae, *conc.;* ita ut a Deo excludantur realitates, in his perfectionibus contentae, *nego; contrad. min.:* Infinitum non est, quod est subiectum negationum, quibus excluditur imperfectio, vel infinitum non est subiectum negationis negationum, *nego;* quibus excluditur aliqua realitas et bonitas, *conc. min.* — Praecise quia Deus est infinitus, de eo negari debet omnis imperfectio. Negatio imperfectionis est negatio negationis, est ergo realitas positiva et perfectio.

Brevius. Conc. mai., dist. min.: Infinitum non est, quod habet negationem perfectionis simplicis, *conc.;* quod habet negationem negationum vel perfectionis mixtae, *nego; nego conseq.*

Obi. 6. Deus non continet individuationes rerum finitarum. Ergo non continet omnem perfectionem neque est infinitus.

Resp. Dist. antec.: Non continet illas individualitates formaliter neque per identitatem, ut sit idem cum rebus finitis, *conc.;* non continet eas virtualiter et eminenter, *nego.* — Individualitas rei finitae est perfectio mixta; est perfectio, quia est modus essendi; est mixta perfectio, quia limitationem involvit. Quidquid perfectionis est in individuatione rei finitae, eminenter est in Deo. — Itaque singularitas abstracte et indeterminate sumpta est perfectio simplex; singularitas determinata est perfectio simplex, si est rei infinitae sive Dei, est perfectio mixta, si est rei finitae.

Obi. 7. Deus non continet sensationem albedinis, quae est in brutis et in nobis. Ergo non continet omnem perfectionem.

Resp. Dist. antec.: Non continet hanc sensationem aequivalenter, virtualiter et eminenter, *nego;* non formaliter, *conc.* — Sensatio albedinis in brutis et homine est cognitio quaedam organica. Praeter hanc cognitionem albedinis organicam habetur in homine etiam intellectualis et immaterialis cognitio albi. Nam album est in homine etiam conceptus universalis, qui de multis corporibus univoce praedicatur. Haec cognitio nostra intellectualis albi procul dubio aequivalenter et eminenter continet cognitionem organicam et sensitivam, quam de albo habemus. Ergo Deus, in quo est formaliter et eminenter cognitio intellectiva albi, eo ipso eminenter continet etiam cognitionem sensitivam albi. — Conceptus albi in mente nostra est simplex, sed

videtur simul esse valde et mire complexus compositione metaphysica, quatenus in ipso ratione nostra cum fundamento in re perfecto distinguere possumus multas cognitiones elementares eum quasi (i. e. metaphysice) componentes. Qualis sit illa cognitio organica et sensitiva in brutis et homine, non est, cur inquiramus. Cavendum est, ne huic cognitioni albi organicae anthropomorphistice proprietates tribuamus, quae pertinent ad intellectum albi, qui est in mente nostra. Certe sensatio albi in brutis apta est, quae appetitum eorum sensitivum et organicum et motus eorum corporales convenienter dirigat.

Obi. 8. Quod ita est hoc loco, ut non sit alio loco, est finitum secundum locum. Ergo, quod ita est haec substantia, ut non sit alia substantia, est finitum secundum substantiam. Atqui Deus est ita haec substantia, ut non sit alia substantia. Ergo Deus est finitus secundum substantiam.

Resp. *Nego parit.* inter locum et substantiam. Unus limitatus locus ex natura sua alium locum aequivalenter vel eminenter continere nequit, sed una substantia alias aequivalenter vel eminenter continere potest.

Obi. 9. In Deo est unitas, quia est unicus. Atqui unitas est numerus finitus. Ergo in Deo est aliquid finitum et non est simpliciter infinitus.

Resp. *Dist. mai.:* In Deo est unitas multiplicabilis, *nego;* non multiplicabilis, *conc.; contrad. min.:* Unitas multiplicabilis est numerus finitus, *conc.;* unitas non multiplicabilis, quae est in essentia infinita, est numerus finitus, *nego.* — Itaque Deus est infinitus secundum numerum, non quia est infinite multiplicatus, sed quatenus habet unitatem non multiplicabilem essentiae infinitae. Unitas Dei potest appellari numerus proprie dictus, quatenus numerus proprie dictus omnibus tribui potest, quae sunt unum vel plura. Nonnulli gravantur admittere unitatem Dei esse numerum proprie dictum. Quaestio est de modo loquendi. Nos praeferimus modos loquendi simpliciores, qui quaestiones inutiles resecant. Si quis tamen ad proprietatem unitatis numericae voluerit pertinere, ut natura, cuius est unitas, sit multiplicabilis, profecto unitas Dei iam non erit proprie numerica sive numerus.

Obi. 10. Si Deus esset infinitus, omnis creatura ab eo infinite distaret. Atqui, si omnes creaturae infinite a Deo distarent, aequaliter ab eo distarent, id quod dici nequit, quia sic omnes essent aequales. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Dist. mai.:* Creatura a Deo distaret infinite infinitate absoluta, *nego;* infinitate respectiva, quae oritur in subiecto finito ex respectu ad terminum infinitum, *conc.; contrad. min.:* Creaturae a Deo aequaliter distarent, si distantia a Deo esset absolute infinita, *transm.;* aequaliter distant, quamvis illa distantia sit respective tantum infinita, *nego.*

Inst. Etiam ea, quae sunt respective tantum infinita, sunt aequalia. Nam infinito nihil potest esse maius. Ergo distantia infinita unius creaturae a Deo non potest esse maior quam distantia infinita alius creaturae, sed hae distantiae debent omnes esse inter se aequales.

Resp. *Nego assert. Ad prob.: Dist. antec.:* Infinito absoluto nihil potest esse maius, *transm.;* infinito respectivo, *subdist.:* Nihil potest esse maius secundum quid, i. e. secundum terminum infinitum, qui respicitur, *conc.;* nihil potest esse maius simpliciter loquendo et secundum subiectum finitum, quod terminum respicit, *nego. Pariter dist. conseq.:* Una creatura non potest magis distare a Deo quam alia secundum terminum infinitum, qui respicitur, i. e. creatura non potest ab ulla re magis distare quam a Deo, *conc.;* una creatura non potest magis a Deo distare quam alia secundum subiectum, quod a Deo distat, vel una creatura non potest magis distare a Deo quam alia simpliciter loquendo, *nego.* — *Breviter:* Creatura magis distat a Deo quam a quacumque alia re, sed non magis distat a Deo quam quaecumque alia res. Creatura minor magis distat a Deo simpliciter loquendo quam maior, quia maior creatura medium locum tenet inter Deum et creaturam minorem; sed utraque magis distat a Deo, quam distant inter se, et quam distant a quavis alia re praeter Deum. Deus non potest esse medius inter duas creaturas.

Obi. 11. Si exsisteret corpus infinitum, nullum aliud corpus exsistere posset. Ergo a pari si Deus tamquam ens infinitum exsistit, nullum aliud ens exsistere potest.

Resp. *Dist. antec.:* Si illud corpus cum infinitate coniungeret incompenetrabilitatem, *conc.;* secus, *nego.* — *Nego conseq. et parit.* — Illud corpus aliud corpus excluderet, quatenus propter incompenetrabilitatem suam nullum locum vacuum relinqueret, ubi aliud corpus poni posset. At Deus infinitus nihil habet incompenetrabilitatis neque ullum exsistentiae aliorum entium impedimentum ponit.

Obi. 12. Infinitum est attributum quantitatis. Atqui in Deo nulla est quantitas. Ergo in Deo nulla est infinitas.

Resp. Infinitum mathematicum est attributum quantitatis, *conc.;* infinitum transcendentale, quod in perfectione observatur, quatenus perfectio amplitudinem et gradum habet, *nego; conc. min.* (in Deo nulla est quantitas praedicamentalis vel divisibilis vel mathematica); *nego conseq.*

Obi. 13. Infinitum dicit imperfectionem. V. gr. materia, quae est infinita et infinite multas formas assumere potest, est valde imperfecta. Ergo Deo perfectissimo infinitas non est tribuenda.

Resp. *Dist. antec.:* Infinitum potentiale, quod actu finitum est, sed in indefinitum augeri, vel modificari potest, est imperfectum, *conc.;* infinitum actu, quod omnem perfectionis plenitudinem continet, neque ullo modo crescere vel novas perfectiones acquirere potest, *nego; nego conseq.*

Obi. 14. Deus est ens unum et determinatum. Atqui, quod est unum et determinatum, finitum est, quia est divisum ab omni alio et omne aliud esse a se excludit. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Conc. mai., nego min. Ad rat. min.* Deus est divisus ab omni alio ente, quatenus aliarum rerum perfectiones non includit per identitatem; includit tamen eas per aequivalentiam et eminentiam, ut dictum est, et sic est infinitus.

Obi. 15. Si Deus esset infinitus, infinite bonus esset ideoque nulla in mundo permitteret mala. Atqui in mundo sunt multa mala. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Nego mai.* Deus quamvis sit infinite bonus, non tenetur omnia mala in mundo impedire. Neque enim tenetur optimum mundum creare, quia Dei perfectio, cum sit infinita, non pendet a bonitate maiori vel minori rerum, quae ab eo producuntur; immo mundus optimus repugnat (thes. 25, schol. I). Ex altera parte mala multipliciter serviunt bono; et sic sapientiae divinae non deest ratio, cur ea non impediat. — Vel *dist. mai.:* Deus infinitus non posset permittere mala in mundo, si mala non servirent bono, *conc.;* si serviunt bono, *nego; contrad min.:* In mundo multa sunt mala, quae evidenter bono non serviunt, *nego;* quae serviunt bono, *conc.; nego conseq.*

Obi. 16. In Deo sunt nonnulla contingentia, v. gr. decreta eius libera. Atqui in ente infinito nihil potest esse contingens, sed omnis perfectio ei necessario competit. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Dist. mai.:* In Deo est respectus rationis contingens ad aliquem terminum finitum, *conc.;* entitas vel perfectio contingens, *nego; contrad. min.; nego conseq.* — Cf. thes. 1, obi. 2.

Obi. 17. In Deo sunt nonnulla, quae ex tempore ei conveniunt, v. gr. esse Creatorem. Atqui in ente infinito nihil potest esse ex tempore, sed omnis perfectio ei necessario competit ab aeterno in aeternum. Ergo Deus non est infinitus.

Resp. *Dist. mai.:* In Deo sunt temporalia tamquam denominationes externae a rebus finitis et temporalibus desumptae, *conc.;* tamquam entitas et perfectio temporalis, *nego; contrad. min.; nego conseq.* — Cf. thes. 1, obi. 3.

§ 2. De simplicitate Dei.

THESIS XIII. Deus est absolute simplex sine ulla compositione sive physica sive metaphysica.

Stat. quaest. 1. *Simplex* dicitur illud, quod non est compositum. *Compositum* definitur unum ex multis sive illud, quod constituitur partibus ad unum totum efficiendum unitis. Simplex autem est illud, quod partes non habet.

2. *Compositum* est vel physice vel metaphysice compositum.

a) *Physice compositum* est illud, quod est unum ex partibus realiter distinctis sive ex partibus physicis constans. Haec physica compositio vel est substantialis vel accidentalis. Compositio physica substantialis habetur, quando res ex partibus substantialibus realiter distinctis constat, ut homo componitur ex anima et corpore, vel corpus continuum ex partibus quantitativis. Compositio physica accidentalis oritur, quando substantia cum accidentibus realiter ab ea distinctis componitur (vel etiam, quando accidentia realiter inter se distincta uniuntur). — Huic composito physico opponitur physice simplex, quod non habet partes realiter distinctas.

b) *Metaphysice compositum* est illud, quod est unum constans ex partibus ab invicem ratione distinctis cum fundamento in re perfecto, i. e. unum constans ex partibus perfecte virtualiter distinctis.

3. *Simplicitas* alia est negativa sive imperfectionis, alia positiva sive perfectionis.

a) *Simplicitas negativa* habetur, quando aliquid a divisibilitate removetur inde, quia est ultimus terminus abstrac-

tionis vel divisionis, in quo tandem omnis abstractio vel divisio deficit; haec simplicitas convenit v. gr. enti ut sic vel puncto. Ipsa est signum imperfectionis, cum per remotionem realitatis et perfectionis ad eam perveniatur.

b) *Simplicitas positiva* habetur, quando res habet plures perfectiones, ita tamen, ut hae perfectiones saltem physice identificentur.

4. In praecedente thesi ostendimus in Deo esse plenitudinem omnium perfectionum. In hac thesi ostendendum est omnes has perfectiones intime identificari. Tribuimus igitur Deo simplicitatem positivam (non negativam); et hanc simplicitatem positivam dicimus esse absolutam vel perfectissimam vel summam, i. e. a Deo omnem omnino compositionem sive physicam sive metaphysicam, i. e. omnem distinctionem vel realem vel perfecte virtualem removemus.

Prob. Arg. 1. *(Ex aseitate.)* Perfectiones, quae Deo insunt, uniuntur per aseitatem, i. e. uniuntur, quatenus ex aseitate sive ex necessitate absolutissima interna divini esse necessitate absoluta et infinita consequuntur tamquam attributa Dei interna, i. e. uniuntur necessitate absolutissima sive vinculo absolute perfecto et infinite arctissimo. Atqui unio absolute arctissima attributi interni est identitas perfecta. Ergo in Deo omnia attributa sunt perfecte identificata cum aseitate ideoque etiam inter se; et nulla ibi est distinctio realis, immo ne fundamentum quidem perfectum pro distinctione rationis sive virtuali, i. e. in Deo nulla est compositio physica vel metaphysica. Cf. S. Thom. c. gent. l. 1 c. 18 n. 3.

Obi. Proprietates rerum mundanarum ex earum essentia absoluta necessitate consequuntur, et tamen ab ea metaphysice et saepe etiam realiter distinguuntur. Ergo absoluta necessitas consequentiae sive resultantiae in attributo interno non probat perfectam identitatem huius formae cum subiecto.

Resp. Proprietates rerum mundanarum uniuntur cum subiecto vinculo absoluto sive infallibili, *conc.;* vinculo absolute arctissimo et infinito, *nego.* Nil igitur mirum, si unio cum subiecto est minus arcta et alicui distinctioni locum relinquit.

Arg. 2. *(Ex infinitate.)* Omnis natura ex pluribus composita constat ex imperfectis; neque enim pars totam perfectionem naturae compositae habet, secus compartes frustra ad unitatem naturae reciperentur neque vere ad unam naturam integrandam concurrerent. Atqui ens infinitum non potest esse imperfectum ex ulla parte. Ergo natura divina, quae est infinita, non est composita ullo modo ex partibus. Cf. S. Thom., S. th. p. 1 q. 3 a. 7 Quarto.

Aliter. Si duo ad naturam divinam componendam concurrerent, haec duo aut essent finita aut infinita aut alterum finitum et alterum infinitum. Atqui non possunt esse finita, quia sic oriretur finitum, non Deus infinitus; neque possunt esse infinita, quia ens infinitum et ens a se non est nisi unum (thes. 1, schol. II 1; thes. 1, schol. I 1; thes. 14); neque alterum potest esse finitum et alterum infinitum, quia sic oriretur natura monstrosa, quae certe non est divina.

Arg. 3. *(Ex summa immaterialitate.)* Tanto simplicius aliquid est, quanto magis est a materia remotum et supra mundum materialem elevatum; materia enim est fons potissimus compositionis rerum. Atqui Deus est a materia absolute remotus. Ergo Deus est absolute simplex.

Prob. min. Illustratur discurrendo per singulos gradus rerum. Anorganica in mundo materiali penitus absorpta sunt. Non agunt, nisi prout moventur a corporibus externis, et actio eorum ipsa, ut est essentialiter transiens, iterum ad corpora externa dirigitur; in nihil tendunt, nisi in aequilibrium partium inter se et totius cum corporibus externis. — In plantis iam habetur aliqua elevatio supra mundum materialem. Non agunt simpliciter, prout moventur ab extra, sed vires materiae sublimius modificant; actio eorum non est transiens, sed seipsa agendo perficiunt; non tendunt in merum aequilibrium materiale, sed spectant propriam perfectionem et evolutionem et conservationem speciei. — Bruta etiam magis supra materiam elevantur, quia sensatio non ipsa elementa materialia in se assumit, ut in vegetatione plantarum, sed imagines solas intentionales rerum materialium accipit. — Homo iterum magis a materia recedit, quia intellectus non format imagines materiales et organicas et rerum tantum materialium, ut fit in sensatione, sed in se exprimit imagines immateriales tum rerum materialium tum immaterialium; tamen intellectio hominis extrinsecus a sensu et hinc a materia pendet. — Rursus

spiritus purus altius materiam superat, quia intellectus eius nullo modo a materia pendet; tamen in angelo, quia est ens contingens, remanet compositio (metaphysica) ex potentia et actu, i. e. ex essentia et exsistentia, quae cum compositione corporum, quae est ex materia et forma, aliquam analogiam habet. — Denique in Deo etiam compositio, quae est ex essentia et exsistentia, cessat et sic ad immaterialitatis culmen pervenitur (cf. S. Thomas, S. th. p. 1 q. 78 a. 1 et q. 14 a. 1).

Arg. 4. *(Ex perfectissima reflexione.)* Tanto simplicius aliquid est, quanto perfectius in seipsum reflectitur; nam, ut aliqua res in seipsam reflectatur, nil magis iuvat quam simplicitas, et nihil magis obstat quam compositio. Atqui Deus, cognoscendo se, perfectissime in se reflectitur. Ergo Deus est absolute simplex.

Prob. min. Discurramus per singulos gradus rerum. Anorganica nullo modo operando circa se versantur, sed non agunt nisi transeunter. Plantae iam aliquo modo circa se operantur, quia immanenter agendo se nutriunt et evolvunt. Tamen obiectum directum operationis non est ipsum subiectum sive planta, sed elementa materialia, quae intus sumuntur et in proprium corpus convertuntur. Brutum autem sibi est obiectum operationis, quia habet aliquo modo sensum sui, et v. gr. proprium dolorem ab alieno dolore distinguit. Tamen in bruto non est perfecta reflexio, quia identitatem subiecti et obiecti qua talem non cognoscit. In homine demum habetur vera reflexio. Tamen hominis reflexio est imperfecta, quia homo se non cognoscit per essentiam suam, qua constituitur, sed tantum in operationibus suis. Spiritus autem purus se cognoscit per essentiam suam, quia haec ad materiam intellectioni et intelligibilitati parum amicam non ordinatur et ideo directe per seipsam actu intelligibilis est propter plenam suam immaterialitatem. Nihilominus reflexio adhuc imperfecta est, quia ipsa essentia non est actus se cognoscens, quatenus generatim intellectio angeli non est eius substantia. Perfectissima reflexio habetur, quando essentia ipsa est ex natura sua in se reflexa, sive quando essentia est actus in se reflexus et actualis sui cognitio. Haec summa reflexio Deo tamquam enti summo est tribuenda, quia inductio nostra probat entia, quo sunt superiora, eo perfectius in se reflecti.

Arg. 5. *(Ex summa operationis simplicitate.)* Tanto simplicius aliquid est, quanto simplicior est operatio eius, quia esse rei est, sicut operatio eius. Atqui operatio Dei est absolute simplex. Ergo omnis essentia Dei est absolute simplex.

Prob. min. Simplicior est operatio, ad quam pauciora concurrunt. Eo autem pauciora ad operationem concurrunt, quo magis agens omnia, quae in operatione inveniuntur, a se solo habet. Hoc autem maxime competit Deo. Quod ut magis pateat, discurramus per varios rerum gradus. In omni operatione tria distingui debent: exsecutio motus, forma eius et finis. Iam anorganica nihil horum ex se habent. Sed exsecutionem motus omnino determinatam accipiunt ab extrinseco, quia movent alia, secundum quod ipsa ab aliis moventur; et multo minus formam motus vel finem ipsa sibi dant. Plantae autem exsecutionem motus ex se habent, quia non movent, omnino prout moventur a corporibus anorganicis, sed secundum normam internam et formam eis inditam a natura operationem exercent sublimiorem quam anorganica, qua se ipsas movent ad propriam perfectionem. Tamen formam, per quam agunt, et finem, propter quem agunt, non ipsae sibi tribuunt, sed haec eis determinata sunt a natura. Bruta vero ex se habent non solam exsecutionem, sed etiam formam motus, quam sibi acquirunt per sensum; finis autem eis non praestituitur per propriam libertatem, sed inditus est eis a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur. Homo demum ex se habet omnia tria, quae in operatione inveniuntur: exsecutionem, formam et finem. Ipse enim intellectualiter operatur; cognoscit igitur finem et proportionem mediorum ad finem, et propterea ipse sibi finem praestituere potest et praestituit. Tamen in homine non omnes operationes intellectu et voluntate reguntur, sed sunt in ipso etiam operationes sensitivae, vegetativae, physicae, quae saepe intellectus regimini subtrahuntur et ideo ab homine non secundum omnia ista tria operationis momenta determinantur. In spiritu puro omnis operatio intellectu regitur; tamen etiam ipse determinationem operationis ex se solo non habet, sed subest tamquam causa secunda concursui causae primae. Solus Deus totam operationem suam ex se solo determinat, et propterea operatio eius est simplicissima. Cf. S. Thomas, S. th. p. 1 q. 18 a. 3.

Nota. 1. Multitudo divinarum perfectionum sive multitudo perfectionum creaturarum, quibus omnibus una simplicissima Dei natura aequivalet, fundamentum quidem praebet menti nostrae, ut multas in Deo perfectiones distinguat secundum similitudinem eius cum diversis perfectionibus creatis, sed hoc fundamentum est imperfectum, quia nullam in ipso Deo facit compositionem, sed tantum in conceptibus

mentis nostrae. In Deo ipso compositioni vel distinctioni perfectae obstat aseitas et omnimoda attributorum divinorum necessitas. Profecto in summa et infinita necessitate divinae essentiae attributa divina infinite arctius et infinite magis insolubiliter ligantur, quam entium simplicium creatorum attributa, quae mens nostra in earum essentiis distinguit. Et ideo distinctio virtualis perfecta, ut in creaturis invenitur, in Deo non potest esse, sed tantum distinctio virtualis imperfecta.

2. Fundamentum distinctionis virtualis inter attributa Dei est duplex: alterum ex parte Dei, alterum ex parte nostra. Ex parte Dei distinctio fundatur, ut modo dictum est, in infinitate Dei sive in plenitudine omnis perfectionis. Ex parte nostra fundamentum est imbecillitas mentis nostrae, quae unico conceptu plenitudinem Dei clare comprehendere et distincte in omnibus exprimere non potest. Deus se cognoscendo non facit distinctionem rationis inter perfectiones divinas.

Schol. I. Ergo in Deo nulla est compositio physica vel metaphysica:

1. non ex partibus integrantibus vel quantitativis;
2. non ex materia et forma;
3. non ex essentia et exsistentia (cf. infra schol. IX);
4. non ex genere et differentia;
5. non ex natura et singularitate;
6. non ex natura et subsistentia vel personalitate (cf. Frick, Ontol.[5] n. 227 sqq.);
7. non ex essentia et proprietate sive attributo necessario (speciatim: non ex essentia et actu intellectionis necessariae; non ex essentia et facultate intellectiva; non secundum aeternitatis et immensitatis infinitam magnitudinem);
8. non ex essentia et attributo contingente, v. gr. ex essentia et cognitione (contingente), quam Deus de actibus nostris liberis habet;
9. non ex relatione et subiecto relationis. — Haec singula specialibus rationibus probari possunt (Th. L. n. 556). Verum id longum est. Sufficiant generalia argumenta, quae attulimus.

Nota. Speciatim in Deo nulla sunt accidentia. Nam accidens proprie non dicimus nisi illud, quod cum subiecto compositionem physicam vel metaphysicam facit. In Deo autem non est compositio. — Propterea loquimur de proprietatibus divinis, sed non de accidentibus Deo propriis.

Schol. II. Quomodo perfectiones Dei inter se (et ab eius essentia sive aseitate) distinguantur.

1. Perfectiones divinae inter se non distinguuntur realiter. Patet ex simplicitate Dei, quam in thesi demonstravimus.

2. Perfectiones divinae inter se distinguuntur virtualiter (sive ratione ratiocinata), i. e. distinctione rationis cum fundamento in re. Nam variorum conceptuum distinctio in ipso Deo habet fundamentum intrinsecum, quatenus simplicissima eius natura omnia munia praestat, quae in creaturis ad multas perfectiones inter se diversas spectant, et hinc divina natura multis conceptibus obiective diversis infinita sua perfectione aequivalet.

3. Distinctio virtualis, quae est inter perfectiones divinas, est distinctio virtualis imperfecta sive distinctio logica, non autem est distinctio virtualis perfecta sive distinctio metaphysica; i. e. distinctio attributorum divinorum non habet fundamentum in Deo nisi imperfectum. Patet iterum ex thesi. Nam vinculum aseitatis infinite arctum, quo omnes perfectiones divinae uniuntur et identificantur, divisioni vel distinctioni quam maxime obstat ideoque ei non relinquit nisi fundamentum valde imperfectum. Plenitudo perfectionis dat fundamentum distinctioni; nam per hanc Deus habet, ut multis perfectionibus aequivaleat, quae in rebus mundanis realiter vel perfecte virtualiter distinguuntur et a nobis diversis conceptibus exprimuntur. Sed summa simplicitas vel necessitas absoluta et aseitas reddit illud fundamentum imperfectum. Itaque magna perfectio Dei in eo est, quod distinctioni praebet fundamentum; et iterum magna perfectio in eo est, quod hoc fundamentum non est nisi imperfectum.

4. Itaque perfectiones divinae sunt conceptu diversae, quia virtualiter sunt distinctae; sed sunt idem re et metaphysice, quia illa distinctio virtualis est imperfecta sive distinctio logica, non perfecta sive metaphysica.

Schol. III. Distinctio virtualis, si in creaturis fit, solet esse perfecta, quia ibi nulla virtus aseitatis infinita distinctioni obstat. In ontologia tamen tradunt in rebus *rationem entis* a reliquis rerum notis non distingui nisi imperfecte virtualiter, quia ratio entis a nulla earum nota perfecte praescindi et separari potest, sed omnis nota rationem entis intime et essentialiter includit et nimis aperte in conceptu suo exprimit. Qua in re haec notanda sunt. Distinctio virtualis imperfecta entis oritur ex imperfectione entis, quod propter summam suam tenuitatem vel abstractionem universalissime omnes rerum rationes et conceptus quoad omnia eorum elementa intime et essentialiter et inseparabiliter pervadit. Distinctio autem virtualis imperfecta in Deo oritur ex eius summa perfectione et actualitate et aseitate. Itaque ratio, propter quam distinctio virtualis entis est imperfecta, omnino alia est, quam propter quam distinctio attributorum divinorum est imperfecta. Illae igitur duae distinctiones virtuales imperfectae non sunt aequiparandae. Unio attributorum divinorum inter se propter vim unitivam aseitatis infinitam infinite arctior est, quam unio entis cum reliquis rerum notis.

Schol. IV. Secundum modo dicta varia sunt genera distinctionis et compositionis.

1. Quae distinctione reali sive physica distinguuntur, compositionem faciunt realem sive physicam.

2. Quae distinctione virtuali (rationis ratiocinatae) perfecta sive distinctione metaphysica distinguuntur, compositionem faciunt virtualem perfectam sive metaphysicam.

3. Quae distinctione virtuali (rationis rationatae) imperfecta sive distinctione logica distinguuntur, compositionem faciunt virtualem imperfectam sive logicam.

4. Quae distinctione pure mentali (rationis ratiocinantis) distinguuntur (i. e. sine fundamento in re vel fere sine fundamento in re), compositionem faciunt mere mentalem.

In re omnes autores conveniunt; in terminologia parvae inveniuntur differentiae.

Compositio realis et metaphysica sunt compositio *proprie* dicta, quia in elementis sive partibus, ex quibus fit compositio, aliquam unionis imperfectionem et hinc potentialitatem involvunt. Compositio logica (ut de compositione pure mentali taceam) est compositio *improprie* dicta, i. e. pro-

prie loquendo nulla compositio, et in attributis, quae distinguuntur, nullam supponit imperfectionem.

Schol. V. *De analogia inter Deum et creaturas.* Nulla perfectio de Deo et creaturis praedicatur univoce. Omnis enim perfectio creaturae aut simplex est aut mixta. Atqui perfectio mixta de Deo et creaturis non praedicatur univoce, quia de Deo non praedicatur proprie, cum eam non contineat formaliter, sed, si praedicatur de Deo, praedicatio est tropica. Eiusmodi autem praedicationes tropicae non debent fieri nisi raro et ob speciales rationes et ita, ut omne periculum erroris excludatur. — Perfectiones vero simplices creaturarum de Deo praedicantur proprie, quia formaliter ei insunt, neque tamen univoce de Deo et creaturis dicuntur, sed ratione quadam intrinsecus diversa. Nimirum perfectio simplex creaturae ita est in Deo, ut ibi sit propter summam Dei infinitatem et simplicitatem intime identificata cum qualibet alia perfectione simplici, quod non ita est in creaturis. Deinde perfectio simplex est in Deo per modum entis a se sive per absolutam et intimam necessitatem, in creaturis autem per modum entis contingentis; et hoc iterum facit ingentem differentiam. Propter hanc duplicem immensam differentiam perfectionum, ut sunt in Deo et ut sunt in creaturis, dicimus perfectiones simplices Deo et creaturis non convenire univoce, sed analogice, i. e. modo diverso, et quidem modo *intrinsecus* diverso, quia infinitas et aseitas, quae differentiam faciunt, cum unoquoque attributo divino intime connexae sunt sine illa distinctione virtuali perfecta.

Nota. 1. Analogia praedicationis, qua eaedem perfectiones simplices de Deo et creaturis dicuntur, appellatur analogia *interna*, et sic distinguitur ab analogia *externa* sive *rhetorica* sive tropica. Analogia externa habetur, quando praedicatum analogum de duobus analogatis ita dicitur, ut in altero tantum analogato sit proprie, in altero autem improprie sive tropice et secundum quandam habitudinem ad significatum nominis proprium, quod huic analogato est externum. Tunc idem nomen de duobus praedicatur, neque tamen idem conceptus, sed duo conceptus aliquatenus inter se nexi. Eiusmodi analogia externa habetur, quando

perfectio mixta, velut ratio leonis, de Deo dicitur et de creatura. De solo animali leo dicitur sensu proprio, de Deo autem leo dicitur tropice propter affinitatem quandam, quam potentia et virtus Dei habent cum indole et fortitudine leonis. — E contra, quando sapientiam de Deo et homine praedico, sapientia utrique analogato interna est secundum sensum suum proprium, et ita analogia, quae habetur, est analogia interna.

2. Porro analogia praedicationis, qua perfectiones simplices de Deo et creaturis dicuntur, appellatur analogia *metaphysica,* et sic distinguitur ab analogia *physica;* utraque est analogia interna, non tropica. Analogia physica habetur v. gr., quando animal praedicatur de leone et de homine. Uterque est animal proprie dictum. Tamen ratio animalis alio modo in homine invenitur, alio modo in leone; in homine scil. est cum rationalitate, in leone cum irrationalitate. At modi diversificantes rationalitatis et irrationalitatis rationi animalis, quae diversificatur, externi sunt, quatenus inter animalitatem et illas duas differentias habetur distinctio virtualis perfecta. Propterea haec analogia est physica; nam physica dicitur analogia *interna,* quando praedicatum pluribus commune est modo *extrinsecus* diverso. — E contra analogia interna dicitur metaphysica, quando praedicatum pluribus analogatis commune est modo intrinsecus diverso, i. e. ita, ut in uno saltem analogato modus, quo praedicatum commune diversificatur, ab ipso praedicato, quod diversificatur, non sit distinctus nisi virtualiter imperfecte. V. gr. sapientia de Deo et homine dicitur modo diverso, quia in Deo sapientia est cum aseitate (et infinitate), in homine cum abaleitate (et limitatione), sed aseitas, quae est modus sapientiae divinae proprius, a sapientia divina non distinguitur nisi virtualiter imperfecte.

3. Etiam conceptus entis ut sic secundum praecepta ontologiae est metaphysice analogus, prout de substantia et accidente dicitur (vel de Deo et creatura). Nam ens ut sic de substantia et accidente proprie dicitur, sed modo diverso, quia in substantia est cum perseitate, in accidente cum inaleitate; sed perseitas et abaleitas, quibus ens diversificatur a ratione entis, quam diversificat, non distinguuntur nisi virtualiter imperfecte, ut antea explicavimus. — Iam vides analogiam entis et analogiam attributorum divinorum, quamvis utraque sit metaphysica, inter se multum differre, quia ratio, cur praedicatum analogum a modo suo diversificante non distinguatur nisi virtualiter imperfecte, in ente ut sic est eius transcendentalitas (cf. schol. III), in attributis

divinis necessitas eorum sive aseitas et infinitas. — De analogia entis ut sic vide Frick, Ontol.[5] n. 34 sqq.

4. Dicta breviter complectamur. Analogia, qua aliquid de duobus praedicatur, dicitur externa sive rhetorica, quando praedicatum analogum uni tantum analogato, interna, si utrique proprie convenit. Analogia interna est physica, si praedicatum de duobus dicitur modo extrinsecus diverso; est metaphysica, si de iis dicitur modo intrinsecus diverso. — Analogia externa sive tropica appellatur rhetorica, quia tropi in rhetorica potissimum considerantur. Analogia metaphysica nomen suum inde sumit, quia Deus et ens ut sic, in quibus haec analogia invenitur, obiectum sunt potissimum metaphysicae. Analogia physica nomen inde sumit, quia species rerum mundanarum, in quibus haec analogia potissimum occurrit, sunt obiectum physicae. — Sola analogia metaphysica est analogia stricte dicta. Nam analogia tropica potius est aequivocatio, quia eadem vox, non idem conceptus praedicatur. Analogia physica est potius univocatio. — Terminus physice et metaphysice analogus potest esse terminus medius in syllogismo, quia omnibus analogatis proprie convenit. Terminus tropice analogus non potest esse terminus medius.

5. Etiam in analogia metaphysica modus diversus, qui in analogatis invenitur, a notis conceptum definientibus utcumque abstrahi potest, etsi abstractio fit cum minori fundamento propter defectum distinctionis virtualis perfectae. Sic demum oritur conceptus quasi univocus vel conceptus *logice* univocus, non proprie et stricte univocus. Itaque sapientia, et similiter dic de aliis attributis divinis, de Deo et creatura univocatione quadam logica praedicatur, quia utrique proprie sive secundum eandem definitionem convenit.

Schol. VI. *Deus non est species in aliquo genere.* Nam secundum praecepta dialecticorum: 1. Species componitur ex genere et differentia, quae saltem perfecte virtualiter distinguuntur. In Deo non est haec compositio. 2. Species in ratione generica cum aliis generibus univoce convenit. Deus autem cum nulla alia re in ullo praedicato univoce convenit. 3. Species est multiplicabilis per individua. Natura autem divina non est multiplicabilis. Itaque quamvis Deus sit vivens proprie dictum, tamen cum viventibus creatis non convenit ad unum genus proprie dictum.

Schol. VII. Quaeres, num habeamus conceptum Dei proprium.

Resp. 1. Habemus conceptum Dei proprium, si proprium opponitur tropico; i. e. habemus conceptus, qui Deo sensu proprio, non tantum translato conveniunt (cf. schol. V).

2. Habemus etiam conceptum Dei proprium, si proprium opponitur communi; i. e. habemus aliquem Dei conceptum distinctivum, qui soli Deo convenit, et quo eum ab omnibus aliis rebus distinguimus. Appellatur autem hic conceptus proprius ex communibus, non proprius ex propriis, quia negatione et combinatione oritur ex notionibus, quae Deo et rebus creatis sunt communes et non soli Deo propriae.

3. Non habemus conceptum Dei proprium, si conceptus proprius intelligitur conceptus Dei, ut est in se. Nam Deum non cognoscimus immediate, ut beati in coelo, sed tantum secundum similitudinem imperfectam, quam res creatae cum Deo habent. Cf. Th. L. c. 15 a. 2.

Nota. Secundum modo dicta non habemus conceptum Dei, ut est in se, sed Deum cognoscimus secundum similitudinem imperfectam cum aliis rebus. Id aliis verbis saepe sic exprimitur: Non habemus conceptum Dei *quidditativum,* sed *analogum.* — Itaque conceptus nostri de Deo duplici ratione dicuntur analogi: a) quia non sunt univoci, i. e. quia hi conceptus vel elementa, ex quibus componuntur, Deo et rebus creatis sunt communes et quidem ita, ut ratione aseitatis et infinitatis divinae de Deo et creaturis alio et alio modo praedicentur, ut explicatum est in schol. V; b) quia non sunt quidditativi, i. e. quia per eos Deum non cognoscimus immediate et ut est in se, sed secundum similitudinem imperfectam cum rebus creatis. Haec duo inter se convertuntur. Nam quia conceptus nostri vel elementa eorum Deo et rebus creatis sunt communes, Deum infinitum non exhibent immediate et ut est in se. Et e converso. Quia conceptus nostri Deum exhibent secundum similitudinem imperfectam cum rebus creatis et non ut est in se, hi conceptus vel saltem prima eorum elementa hauriuntur ex rebus creatis et sunt Deo et rebus creatis communia. — Si conceptum Dei quidditativum intelligis omnem conceptum distinctivum Dei, ut interdum auctores, etsi rarius, loquuntur, sane habemus conceptum Dei quidditativum.

Schol. VIII. 1. Secundum dicta Deus est *actus purus,* i. e. in Deo nulla est potentia passiva, i. e. nulla ad formam

recipiendam vel perfectionem habendam capacitas aut possibilitas, quae ex se non habeat actum suum et quidem absoluta necessitate et ita, ut cum eo modo absolute intimo identificetur sine ulla distinctione virtuali perfecta. — Est tamen in Deo potentia sive facultas sive virtus activa, velut facultas intellectiva, virtus creativa. Tamen etiam haec potentia activa ex se et necessario habet actum suum, idque sine ulla distinctione virtuali perfecta.

Dices: Quomodo virtus creativa necessario habet actum suum, cum nullus sit terminus eius necessarius, sed tantum liber? Resp.: Virtus creandi tandem nihil est quam voluntas divina. Et haec habet terminum necessarium, nempe bonitatem divinam, quam amat. Terminatio autem contingens, quam habet voluntas divina ad mundum creandum, non est contra rationem actus puri et necessarii, quia Deo et voluntati eius nullum addit actum, nullam perfectionem, nullam realitatem, sed tantum respectum rationis (vitalem), ideoque in Deo nullam supponit *potentialitatem* sive potentiam passivam sive ulterioris perfectionis et novae actualitatis capacitatem. Terminatio contingens, quam ad rem finitam actus Dei vitales habent, in Deo non supponit nisi *indifferentiam* quandam, qua in signo rationis posteriori ab aeterno habere potest respectum rationis determinatum, quem in signo rationis priori nondum habebat determinatum. Cf. thes. 25; thes. 18, schol. III; p. IV, § 5.

2. Diximus Deum appellari actum purum, quia in Deo nulla est potentia passiva ab actu suo realiter vel perfecte virtualiter distincta. Id autem duo involvit: primo quod in Deo nulla est potentia passiva ad esse sive ad exsistentiam vel, ut loquuntur, nulla potentia *obiectiva* (i. e. non subiectiva); deinde quod in Deo est nulla potentia passiva ad ullam perfectionem magis specialem vel, ut loquuntur, nulla potentia *subiectiva,* quae iam aliquam rem exsistentem supponit, in quam recipitur. Haec duo conceptu differunt, sed in re semper simul sunt, quia alterum ex altero semper et necessario consequitur (cf. thes. 3, schol. I 1). Primo igitur Deus est actus purus, quia non est in ipso potentia ad esse sive simpliciter ad exsistentiam, sed absoluta necessi-

tate et a se exsistit, ita ut omnis in eo possibilitas ad non exsistendum repugnet. Ex eo autem, quod Deus a se et absoluta necessitate exsistit, immediate et *quasi a priori* sequitur, quod quaelibet perfectio quae est in Deo, ei competit a se et absoluta necessitate (cf. thes. 1, schol. I 6), ita ut non tantum potentia passiva ad exsistentiam in Deo repugnet, sed quaelibet potentia ad ullam perfectionem. Itaque cum hoc secundum in primo tamquam in radice contineatur, simpliciter dicere possumus Deum appellari actum purum, quatenus exsistentiam habeat absolute necessariam et a se. Et sic actus purus et ens a se nihil differunt, sed sunt conceptu idem, saltem practice.

Schol. IX. *De essentia Dei.* — 1. Essentiam rerum distinguunt metaphysicam et physicam. Essentia metaphysica inter notas rei perfecte vel imperfecte virtualiter distinctas eas comprehendit, quae sunt fundamentum omnium, quae rei insunt. Essentia physica inter partes rei physicas sive realiter distinctas eas comprehendit, quae sunt fundamentum omnium, quae rei insunt (i. e. quae rem primo constituunt et sunt ratio, cur reliqua rei elementa ei inesse debeant vel inesse possint). Essentiam Dei metaphysicam cum multis auctoribus gravissimis reponimus in aseitate sive exsistentia a se, quia ex aseitate secundum nostrum intelligendi modum reliquae Dei perfectiones similiter fluunt ac proprietates rerum creatarum ex earum essentiis. Alii tamen auctores essentiam Dei metaphysicam in aliis perfectionibus divinis reponere malunt, velut in infinitate vel in intellectu. Nos has controversias non ingredimur. — Essentiam Dei physicam ponimus in cumulo omnium perfectionum. Scilicet essentia physica remanet, si a re illas partes physicas removemus, quae sunt secundariae. At in Deo simplicissimo non sunt partes physicae, quae removeri possunt. Ergo totus Deus sive cumulus omnium perfectionum relinquitur tamquam essentia Dei physica. — Etiam in creaturis modo consimili essentiam earum physicam et metaphysicam distinguunt. Cf. Frick, Ontol.[5] n. 75.

2. Diximus essentiam Dei in eo esse, ut sit ens a se. Ergo etiam dicendum est eius essentiam in eo esse, ut sit

actus purus (schol. VIII 2). Porro dicendum est, essentiam Dei in eo esse, ut habeat esse irreceptum, vel ut sit esse irreceptum aut ipsum esse; de Deo scil. concreta (ens sapiens) et abstracta (esse, sapientia) aequo iure praedicantur (schol. X). Nimirum exsistentia, quae est a se, est irrecepta, i. e. non recepta in aliquo subiecto realiter vel perfecte virtualiter ab ea distincto. Similiter omnis perfectio, quae est a se vel in ente a se, est irrecepta; v. gr. sapientia Dei, quia est a se, est sapientia irrecepta et ipsa sapientia; iustitia Dei est iustitia irrecepta et ipsa iustitia.

Itaque essentia Dei (metaphysica) in eo est, ut sit ens a se, vel ut sit actus purus, vel ut sit esse irreceptum, vel ut sit esse ipsum. Haec enim omnia nihil differunt, sed sunt conceptu idem (saltem practice).

3. Ex dictis etiam habes, quod nulli creaturae competit esse irreceptum, vel nulla creatura est ipsum esse. Omnis enim creatura contingens est neque absoluta necessitate exsistit. Itaque in creaturis statum exsistentiae praecedit status purae possibilitatis; exsistentiam praecedit essentia possibilis. Propterea exsistentia a mente nostra concipitur tamquam aliquid extrinsecus ad essentiam per se tantum possibilem accedens et sic cum ea compositionem quandam faciens. Haec compositio concipitur cum fundamento perfecto in re, et hoc fundamentum est contingentia rei creatae. In creaturis igitur essentia et exsistentia ratione distinguuntur cum fundamento in re perfecto et sic compositionem faciunt metaphysicam.

Vides, quod distinctionem inter essentiam et exsistentiam, quae est in creaturis, appellare possumus *fundamentaliter realem,* i. e. habentem fundamentum perfectum in re. Exsistentiam vero intelligimus illam formam rei, qua eius status exsistens a statu mere possibili distinguitur. — Quidam auctores hanc distinctionem inter essentiam et esse (sive exsistentiam) affirmare videntur esse realem nescio quo sensu altiori et formali. Utique veteres, ut Suarez, magno consensu tradunt subsistentiam, qua natura habet, ut sit suppositum vel natura (cf. Frick, Ontol.[5] n. 227 sqq.), modum esse naturae ab ipsa natura distinctum distinctione modali

sive distinctione reali minori; in Christi humana natura hic modus non inveniebatur, sed loco eius habuit modum unionis hypostaticae cum Verbo (qua de re vide theologos). At subsistentia non est exsistentia. Si loqueris de illo esse exsistentiae, quod nos definivimus, non videmus, quomodo philosophice solide probes distinctionem inter essentiam et exsistentiam esse plus quam fundamentaliter realem; neque nobis ullo modo persuasum est S. Thomam aliam et nescio quomodo altiorem distinctionem inter haec duo posuisse. — Amplior de hac re disputatio non spectat ad theodiceam. Cf. Frick, Ontol.[5] n. 79 sqq.

4. *Nota.* a) Auctores, qui tradunt essentiam Dei esse ipsum esse sive aseitatem, dicere solent in Deo essentiam et exsistentiam non virtualiter distingui ne imperfecte quidem, sed distinctione pure mentali, quae nullum vel fere nullum fundamentum habeat in rebus. Nimirum essentia Dei secundum modo dicta definitur, ut sit exsistentia, i. e. exsistentia a se sive aseitas. Et sic essentia et exsistentia (aseitas) Dei distinguuntur, ut essentia hominis et animal rationale, inter quae duo ponitur distinctio mere mentalis sive rationis ratiocinantis.

b) Deum et Deum solum habere esse irreceptum sensu explicato sive Deum et Deum solum esse ens a se et ipsum esse et actum purum est doctrina fundamentalis theologiae naturalis ideoque totius philosophiae. Ex aseitate facili discursu omnia Dei attributa quasi a priori derivantur; et Deus est principium primum et ontologicum omnium rerum et omnis veritatis et omnis cognitionis.

Schol. X. De modo loquendi circa divina. — Propter simplicitatem Dei interdum de Deo adhibentur termini abstracti pro concretis, praesertim in dictione rhetorica; eiusmodi dictiones ansam dare possunt difficultatibus vel cavillationibus. Quare pauca de hac re notare placet. — Terminus abstractus, si *pro subiecto* propositionis ponitur, ex usu loquendi indicare solet sensum reduplicativum (quia abstracta significant per modum partis), nisi forte simul tamquam praedicatum ponitur terminus abstractus, et haec vis reduplicativa tunc maxime adesse solet, quando praedicatum est terminus verbalis. Itaque per se

et sine addito explicante non est dicendum: «Iustitia Dei miseretur»; nam iustus qua iustus non miseretur. Facilius toleratur: «Iustitia Dei est aeterna», quamvis Deus qua iustus non sit aeternus. Omnino recte dicis: Iustitia Dei est misericordia, quamvis Deus qua iustus non sit misericors; neque enim talis propositio sumi solet sensu reduplicativo. — Si in praedicato est terminus abstractus, vis reduplicativa non adest, sed tantum indicatur perfectionem abstracte significatam esse omnino idem cum Deo et Deo convenire sine ulla compositione physica vel metaphysica ex perfectione et subiecto perfectionis vel, id quod practice idem est, perfectionem Deo convenire a se et modo infinito. Recte igitur dicis simpliciter: Deus est sapientia, i. e. Deus est sine ulla compositione sapiens vel est a se et infinite sapiens. — Si in disputatione ex terminorum abstractorum usu difficultatis apparentia creatur, cavillationem facile destrues, si pro abstractis concreta induces. V. gr.: «Iustitia Dei est misericordia», *dist.* Deus, qui est sine compositione iustus, est etiam sine compositione misericors (et hic est sensus obvius illius dicti), *conc.;* Deus qua iustus est misericors, *nego.* Vel: «Iustitia Dei miseretur», *dist.* Deus qua iustus miseretur (et hic est sensus obvius illius dicti), *nego;* Deus, qui est sine compositione iustus, etiam miseretur (qua misericors), *conc.* Et sic in omnibus.

Schol. XI. In Deo nulla potest esse compositio cum alio ente tamquam partis cum parte, i. e. Deus non potest pro libertate sua naturam condere, cuius ipse sit pars, ita ut Deus et creatura sint compartes unius essentiae et naturae se invicem complentes. Nam pars essentialiter imperfecta est et complenda per alias partes. Deus autem est infinitae perfectionis. — Multo minus Deus per essentiam suam et necessario est pars alicuius naturae compositae; v. gr. non potest esse anima mundi. Sic enim non esset infinitus et per aliud compleretur.

Nota. Quamvis Deus cum aliis rebus nullo modo componatur, confundatur vel commisceatur, tamen per immensitatem suam, per conservationem, per concursum generalem et per providentiam suam in omnibus rebus iugiter intime inest. Cf. thes. 17, schol. IV. — Item fide scimus:

a) Natura divina tribus personis realiter distinctis per identitatem communicatur. Neque in hoc mysterio ulla ostendi potest repugnantia. Nam Deus non secundum idem est unus

et trinus, sed unus est secundum naturam, trinus personis; inter naturam et personalitatem in Deo est distinctio virtualis imperfecta. Cf. Wilmers, Lehrbuch I[8], § 29 c.

b) In Christo Domino natura humana personae Verbi unitur, ut in persona Verbi subsistat; et sic in Christo habetur una persona, non una natura sive essentia ex duabus partibus integrata. Neque hoc mysterium ullo modo iis adversatur, quae diximus. Neque enim Verbum divinum ullo modo fit pars proprie dicta alicuius totius, sed manet in se totum, quod erat. Omnis mutatio est ex parte humanae naturae in Christo, quae seorsim non exsistit, sed a persona Verbi assumitur, ut Verbum eam tamquam suam teneat et per eam tamquam per suam agat. Verbum non perficitur vel completur per naturam humanam, sed natura humana ratione suppositi et personae perficitur et completur per Verbum. Cf. Wilmers l. c. § 17.

c) Beatis in coelo essentia divina intime unitur in ordine ad visionem beatificam. Etiam in hac re nullam detegere possumus repugnantiam. Deus enim beatis non unitur tamquam forma inhaerens, sed tamquam forma assistens; neque Deus fit pars naturae beatae. Cf. Wilmers l. c. § 54, b, 1.

At de his omnibus adeantur theologi. Philosophus in hac materia nihil scit, quam se non videre repugnantiam.

Obi. 1. Secundum dicta inter perfectiones divinas est distinctio virtualis. Atqui omnis distinctio, si est virtualis et fundamentum in re habet, facit compositionem. Ergo Deus est compositus.

Resp. *Dist. mai.:* In Deo est distinctio virtualis imperfecta, *conc.,* perfecta, *nego; contrad. min.:* Distinctio virtualis perfecta facit compositionem, *conc.,* imperfecta, *nego.* — Distinctio virtualis tunc tantum facit compositionem, quando est perfecta, et perfectiones non arctissimo vinculo uniuntur. Non facit compositionem, quando est imperfecta, et perfectiones in mente nostra distinctae in ipsa re vinculo infinite arcto uniuntur.

Nota. Interdum tamen negligentius et commodius loquentes dicimus Deum esse ex variis perfectionibus compositum. Sed sciendum est tunc sermonem esse de compositione *logica,* quae est compositio plane *improprie* dicta, non de compositione proprie dicta sive physica sive metaphysica. Illa compositio logica potest etiam vocari virtualis imperfecta. Cf. supra schol. IV 3 et Urráburu, Theodic. I 446.

Obi. 2. Saepe dicitur nos de Deo scire, an sit, sed nescire, quid sit. Ergo est inter exsistentiam et essentiam distinctio virtualis perfecta.

Resp. *Ad antec.* Sic saepe dicitur, sed res probe intelligenda est. Itaque de Deo scimus, tum quia est, tum quid sit, sed utrumque imperfecte et conceptu analogo (non quidditativo). Tamen saepe dicitur nos de essentia Dei potius scire, quid non sit, quam quid sit, quia conceptum Dei distinctivum non habemus sine negationibus.

In forma. Dist. antec.: De Deo simus, an sit, *conc.;* de Deo nescimus (conceptu distinctivo), quid sit, *dist.:* conceptu omnino positivo, *conc.;* conceptu, qui est partim positivus partim negativus, *nego.*

Obi. 3. Aliud concipio, quando concipio iustitiam, aliud quando misericordiam. Atqui utrumque est in Deo. Ergo in Deo est aliud et aliud et hinc compositio.

Resp. *Dist. mai.:* Aliud et aliud conceptu (propter fundamentum distinctionis imperfectum), *conc.;* aliud et aliud re vel metaphysice, *nego.* (Cf. schol. II 4.)

Obi. 4. Multa nomina, quae Deo tribuimus, non sunt synonyma. Ergo in Deo indicant aliquam compositionem.

Resp. *Conc. anteced.; dist. conseq.:* Compositionem logicam propter diversitatem conceptuum, *conc.;* compositionem proprie dictam, *nego.* — Vocabula non fiunt synonyma, si rationes, quas significant, in aliqua re arctissime usque ad simplicitatem uniuntur, sed si in mente nostra idem eis conceptus respondet. Ergo ex eo, quod in Deo cessat compositio, vocabula quibus eum nominamus, non fiunt synonyma.

Obi. 5. In Deo est aliquid, quo nobiscum convenit, velut substantialitas, et aliquid, quo a nobis differt, velut immensitas. Ergo in Deo est aliud et aliud et hinc compositio.

Resp. Ut iam saepe dixi, illa duo differunt conceptu, sed non re vel distinctione virtuali perfecta. Unum habetur fundamentum simplex, quod multis perfectionibus aequivalet ideoque multos conceptus fundat.

Obi. 6. Deus intelligit pure possibilia, sed non creat. Ergo intelligere et creare in Deo differunt.

Resp. Iterum dico: intelligere et creare in Deo differunt conceptu. Et sic fieri potest, ut esse divinum sit fundamentum, cur Deum concipiamus tamquam intelligentem hoc possibile, sed non sit fundamentum, cur eum concipiamus tamquam creantem hoc possibile, quia pro sua libertate illud creare non vult. Itaque potest fieri, ut Deus possibile cognoscat et creet, et tunc cognitio et actus sive voluntas creandi sunt re et metaphysice

idem; potest etiam fieri, ut Deus possibile cognoscat et non creet, et tunc cognitio et voluntas non creandi sunt re et metaphysice idem. Cf. obi. 11.

Obi. 7. Deus qua iustus punit peccata, non qua misericors. Ergo iustitia et misericordia in Deo non sunt idem.

Resp. Iterum dico: iustitia et misericordia in Deo differunt conceptu. Et sic esse divinum est fundamentum, cur Deum concipiamus tamquam eum, qui per iustitiam punit, non tamquam eum, qui per misericordiam punit.

Obi. 8. Melior est compositio quam simplicitas. Ergo compositio Deo tribuenda est.

Resp. *Dist. antec.:* Melior quam simplicitas negativa, *conc.;* quam simplicitas positiva, *nego.*

Obi. 9. In Deo sunt tres personae, non tres naturae. Ergo persona et natura in Deo non sunt idem.

Resp. *Dist. conseq.:* Persona et natura in Deo differunt imperfecte virtualiter, *conc.;* realiter vel perfecte virtualiter, *nego.* — Ceterum difficultatem transmittimus ad theologos.

Obi. 10. Quando plura realiter distincta sunt unum, hoc unum est compositum. Atqui tres personae divinae realiter inter se distinctae sunt unus Deus. Ergo Deus est compositus.

Resp. *Dist. mai.:* Quando plura sunt unum per identitatem cum illo uno, habetur compositum, *nego;* quando sunt unum sine identitate, *conc.* Unaquaeque persona est idem cum natura divina, et personae non differunt, nisi relationum oppositione. — *Contrad. min.; nego conseq.* — Ceterum difficultatem transmittimus ad theologos.

Obi. 11. In Deo est aliquid, quod ei necessario competit, v. gr. immensitas et essentia, et aliquid, quod ei contingenter convenit, v. gr. decreta eius libera. Atqui necessarium et contingens non possunt esse idem. Ergo in Deo est aliud et aliud, i. e. compositio.

Resp. *Conc. mai.; dist. min.:* Necessarium et contingens in Deo non sunt idem, i. e. sunt alia et alia entitas vel perfectio absoluta, *nego;* differunt sicut entitas vel actus et respectus rationis ad rem finitam actui additus, *subd.:* Et sic in Deo oritur compositio realis vel metaphysica, *nego,* et sic oritur compositio logica et improprie dicta, quae non obest simplicitati, *conc.* Cf. thes. 1, obi. 2. — Ex subiecto et respectu rationis, qui perfectionem specialem nullam affert vel aufert, in Deo non fit compositio realis vel metaphysica, sed tantum logica.

Obi. 12. In Deo est aliquid, quod ei ab aeterno competit, v. gr. immensitas et divinitas, et aliquid, quod ei ex tempore convenit, v. gr. ratio Creatoris. Atqui aeternum et temporale non possunt esse idem. Ergo in Deo est aliud et aliud, i. e. compositio.

Resp. *Conc. mai.; dist. min.:* Aeternum et temporale in Deo non sunt idem, i. e. sunt alia et alia entitas vel perfectio absoluta, *nego;* differunt sicut natura et denominatio eius externa a rebus finitis et temporalibus desumpta, *subd.:* Et sic in Deo oritur compositio proprie dicta, i. e. realis vel metaphysica, *nego;* et sic oritur compositio logica et improprie dicta, quae non obest simplicitati, *conc.* Cf. thes. 1, obi. 3.

Obi. 13. Possibilia necessitate absolutissima cum Deo nectuntur, quatenus ea fundat, cognoscit et secundum complacentiam quandam amat. Atqui possibilia non sunt tamen idem cum Deo. Ergo argumentum theseos primum non videtur esse satis efficax.

Resp. *Dist. mai.:* Possibilia nectuntur cum Deo tamquam *attributa* cum subiecto attributorum, *nego;* tamquam termini imitabilitatis vel operationis cum subiecto imitabili vel operante, *conc.; conc. min.; nego conseq. et suppos.* Nempe unio attributorum perfectissima est identitas cum subiecto, unio terminorum relationis cum fundamento relationis semper dicit oppositionem relativam et identitatis negationem.

Obi. 14. Simplicitas esset maior, si attributa divina ne conceptu quidem differrent. Ergo haec simplicitas Deo est tribuenda.

Resp. *Nego antec.* Illa simplicitas esset minor, quia esset negativa et ex remotione perfectionum exorta.

Obi. 15. Christus est compositus. Atqui Christus est Deus. Ergo Deus est compositus.

Resp. *Dist. mai.:* Natura divina est composita ex pluribus, *nego;* hypostasis divina sive Christus est compositus ex pluribus, *subd.:* Christus, quatenus est Deus, *nego;* quatenus est simul homo et Deus, *conc.* — Ceterum transeat obiectio ad theologos.

Obi. 16. Personae divinae arctissimo aseitatis vinculo inter se colligantur, et tamen sunt realiter distinctae. Ergo ex aseitatis vinculo non sequitur simplicitas Dei.

Resp. *Dist. antec.:* Personae divinae realiter distinguuntur secundum essentiam, *nego;* secundum personalitates, *conc. Pariter dist. conseq.:* Non sequitur simplicitas secundum essentiam, *nego;* non sequitur unitas personae, *conc.* Attributa divina non sunt

in essentia divina tamquam hypostases eam possidentes, quae *secundum relationes reales originis sibi opponuntur,* sed tamquam perfectiones conceptu distinctae essentiam divinam constituentes, ideoque si cum aseitate sive essentia Dei identificantur, etiam inter se identificantur. Ceterum quaestionem transmittimus ad theologos. Sola ratio illius oppositionis relativae, quae est secundum operationem intellectus et voluntatis in Deo simplicissimo, nullam probare potest possibilitatem et nullam impossibilitatem.

§ 3. De unitate Dei.

THESIS XIV. Non est nisi unus Deus.

Stat. quaest. Praecedente thesi, quae est de simplicitate Dei, a Deo exclusimus omnes partes constitutivas. Hac thesi a Deo removemus omnes partes subiectivas et dicimus naturam divinam non esse multiplicabilem per plura, de quibus tamquam de subiectis eam habentibus praedicetur. Dicimus igitur naturam divinam esse individualem sive singularem. Insuper contendimus naturam divinam non tantum esse singularem, quatenus invenitur in hoc determinato individuo, sed eam esse omnino *unicam*, ita ut non possint esse plures dii, i. e. ita ut praeter individuum, in quo natura divina invenitur, non possint exsistere alia individua illi priori omnino aequalia et sola haecceitate diversa. Differt igitur singularitas et unitas Dei a singularitate et unitate hominis, velut Socratis. Nam etsi natura humana, *ut est in Socrate*, individualis est neque multiplicari potest, tamen praeter Socratem invenitur in aliis individuis et hominibus Socrati omnino aequalibus et sola haecceitate ab eo diversis. Affirmamus igitur naturam divinam non esse indifferentem ad hanc vel illam individuationem, sicut natura hominis indifferens est, ut sit cum individuatione Socratis vel Platonis vel alterius hominis.

Breviter. Sensus theseos est hic: Non possunt esse plures dii omnino aequales et sola individuatione diversi; vel: non possunt esse plura entia a se.

Arg. 1. *(Ex aseitate.)* Si plures essent dii, natura divina indifferens esset ad hanc vel illam individuationem. Ergo natura divina individualitatem suam non haberet a se, sed

ad singularitatem determinari deberet ab extra. Id vero dici nequit; nam ens, quod sine externa causa individualitatem et consequenter etiam exsistentiam non habet, non est a se sive Deus. Ergo non possumus supponere plures esse deos. Cf. S. Thom., S. th. p. 1 q. 11 a. 3 Primo.

Arg. 2. *(Ex infinitate.)* Si plures essent dii, secundum aliquam realitatem deberent differre. Ergo saltem in uno eorum esset realitas, quae non conveniret alteri; et sic hic alter non haberet totam entis plenitudinem. Id vero dici nequit; nam ens, quod non habet totam essendi plenitudinem non est Deus. Ergo non possumus supponere plures esse deos. Cf. S. Thom., S. th. p. 1 q. 11 a. 3 Secundo.

Arg. 3. *(Ex ratione primi principii.)* Si plures essent dii, saltem in ratione entis naturae eorum convenirent. Atqui haec communio in ratione entis, ut argumento henologico explicavimus, esse nequit, nisi omnes illi dii ab alio ente uno descendunt, quod tunc est solus verus Deus et ens a se; aut nisi ab uno ex ipsis reliqui dii dependent, et tunc iterum ille est solus verus Deus. Cf. S. Thom., C. gent. l. 2 c. 15 n. 1.

Arg. 4. *(Iterum ex aseitate.)* Si plures essent dii, natura divina concipienda esset ut communis et universalis. Atqui natura divina non est universalis. Ergo non sunt plures dii.

Prob. min. Natura divina exsistit vi essentiae suae. Atqui nullum universale exsistit vi essentiae suae. Ergo.

Prob. min. subs. Nullum universale ut universale exsistit ex parte rei. Atqui si universale vi essentiae exsisteret, universale ut universale exsisteret ex parte rei. Ergo.

Prob. min. subs. Si universale vi essentiae exsisteret, exsistentiam haberet secundum eum modum, quo habet essentiam. Atqui universale essentiam suam habet secundum modum universalitatis. Ergo universale ut universale exsisteret.

Arg. 5. *(Iterum ex aseitate.)* Si plures essent dii, vel specie differrent, ita ut essent inaequales, vel solo numero, ita ut essent omnino aequales. Atqui neutrum dici potest. Nempe specie non differunt, quia omnes habent eandem perfectionem infinitam (demonstravimus enim ens a se esse infinitum). Neque numero solo differre possunt. Nimirum multiplicatio individuorum, ubi est possibilis, quantum est ex se, procedere potest in infinitum.

Nulla enim potest esse ratio, cur necessario in aliquo numero sistendum sit, cum nullum per se ordinem servent, quo completo multiplicabilitas absolvitur, sed unicuique individuo multiplicatio alterius per accidens est. Iamvero in ente a se, quidquid possibile est, actu est. Ergo cum data deorum pluralitate multiplicatio eorum possit esse in infinitum, necessario erit infinita. Dii autem non sunt infinite multi. Secus etiam infinite multi homines exsistere possent, cum certe unusquisque deus unum hominem creare posset. Numerus vero infinitus hominum simul exsistentium repugnat (cf. thes. 3).

Arg. 6. *(Ex infinitate alio modo.)* In tantum aliquid est unum, in quantum est ens. Ergo Deus, qui propter infinitatem maxime est ens, est etiam maxime unus. Hoc autem non esset, si plures essent dii.

Arg. 7. *(Ex ratione primi principii alio modo.)* Si plura essent entia a se, plures essent veritates et ordines possibilium; nam sicut illa veritas, quam mens nostra contemplatur, in uno ente a se fundatur, ita aliud ens a se aliam veritatem principiaret. Atqui una est veritas sub una ratione entis ut sic contenta, cum, quidquid praeter eam sit, nihil sit. Ergo unum est ens a se et unus Deus.

Arg. 8. *(Ex rerum gubernatione.)* Universitas rerum ad unum ordinem constituendum aptissime conspirat, ut scimus argumento teleologico. Ergo exsistit unus ordinator supremus sive Deus. Nempe unitas regiminis efficacius obtinetur uno principio quam multis; mundi autem unitati optimo et efficacissimo modo provisum esse debet, quia in primis rerum principiis non potest admitti ullus defectus.

Arg. 9. *(Ex consideratione intellectus divini.)* Si duo sunt dii, alter alterius decreta libera et consilia secretissima scire debet, quia hoc infinitas scientiae Deo propriae exigit. Atqui ad perfectionem Dei spectat, ut decreta sua omni enti, quod est praeter eum, celare possit. Ergo non sunt duo vel plures dii, sed unus est Deus.

Arg. 10. *(Ex consideratione voluntatis et potentiae divinae.)* Si plures sunt dii, nisi communi consilio ad extra agere non possunt, quia discordia esset summum eorum malum. Sed tunc unus deus ab alio penderet neque esset summe perfectus et infinitus.

Schol. I. Ergo hypothesis dualismi, qui duo statuit esse prima rerum principia, alterum summum bonum, quod est prin-

cipium bonorum in mundo, alterum summum malum, quod est principium malorum omnino est improbanda.

Nam. 1. Refutatur omnibus argumentis, quibus in thesi probavimus unum esse ens a se.

2. Dualismus contradicit celeberrimo illi principio, quod contraria, ut sunt bonum et malum, i. e. subiectum bonum et subiectum malum, v. gr. homo bonus et homo malus, ultimatim ad unam causam sunt reducenda (specialis applicatio principii henologici, cf. thes. 6). Nimirum omnia contraria conveniunt in uno: contraria siquidem sunt, quae sub eodem genere posita maxime differunt. Necesse est igitur supra causas contrarias proprias et proximas subiecti boni et subiecti mali, si forte adsint, unam causam communem et primam inveniri, et haec prima causa bonorum et malorum est bona.

3. Ens infinite et summe malum est fictio absurda. Siquidem malum non potest esse nisi in subiecto bono; ubi autem est subiectum bonum, ibi non est malum purum et infinitum.

4. Hypothesis dualistarum originem malorum non valet explicare. Nam illa duo principia pro natura sua sibi absolute opponerentur et ideo alterum alterius efficaciam prorsus ligaret, ut nullum bonum vel malum in mundo fieri posset.

5. Dualismus nititur falso supposito. Videlicet supponit malum habere causam per se, cum malum non sit quid positivum sed privatio, et propterea non possit habere nisi causam per accidens. Nimirum omne ens positivum est bonum et bonum est notio transcendentalis omni enti reali et positivo communis.

Videlicet argumentum, quo dualistae utuntur, sic proponi potest: «Debet esse causa prima sive a se malorum. Atqui haec causa non potest esse ens infinite bonum. Ergo praeter ens infinite bonum esse debet principium malorum primum et a se, quod erit ens summe malum».

Resp. *Dist. mai.:* Debet esse causa prima et a se malorum, i. e. causa per se (quae causat malum, quatenus rem sibi, ut efficaci rei principio, assimilat), *nego;* causa per accidens (quae causat malum causando bonum et ulterius bonum non addendo), vel si agitur de peccato, causa peccatum permittens et causa causae peccati, *conc.* — *Contrad. min.:* Causa a se mali non potest esse ens infinite bonum, i. e. causa a se et per se, *conc.*, causa a se et per accidens vel saltem, si nempe de peccatis agitur, causa malum permittens, et causa causae mali, *nego.* — *Nego conseq.*

Schol. II. Ut ea, quae contra dualistas diximus et dicemus, clarius pateant, pauca hic adnotare debemus de vera malorum theoria.

1. Malum sive *malitia* est privatio boni sive carentia perfectionis debitae. Itaque non quivis defectus boni malum proprie dictum reputatur, sed tantum boni debiti. — Malum est negatio quaedam, est ens rationis, non ens positivum et reale. Malum, ut omne ens rationis, debet aliquod fundamentum habere in re. — Consistit malum in negatione conformitatis debitae cum ordine deontologico vel cum ordine eudaemonologico vel cum integritate naturae rationalis aut irrationalis.

Nota. Limitatio perfectionis, quae in quavis re creata necessario invenitur, non est proprie malum, quamvis saepe, Leibnitio duce, malum metaphysicum dicatur. Malum igitur metaphysicum est malum improprie dictum. Nihilominus ea, quae de malo dicturi sumus etiam malo metaphysico et similibus negationibus applicari possunt. — Itaque distinguimus malum improprie dictum et proprie dictum, et hoc ultimum est iterum vel physicum, ut caecitas et dolor, vel morale, ut peccatum.

2. Omne malum est in bono tamquam in subiecto. Nam malum sive malitia, cum sit fundamentaliter in rebus et non sit substantia, debet esse in aliquo subiecto. Et hoc subiectum ultimatim non potest esse nisi bonum; nam malum sive malitia rationem subiecti primi et per se stantis habere nequit. — Quare nihil potest esse absolute et undequaque malum, cum malo semper admisceatur bonitas subiecti, cui inest malum.

3. Omne malum habet aliquo modo causam efficientem. Secus malum esset ens a se. Atqui ens a se non potest esse malum. Nam ens a se est infinite bonum. Insuper ens a se non potest pendere ab alio tamquam a subiecto; omne autem malum, ut diximus, est in alio, scilicet in bono, tamquam in subiecto.

4. Causa efficiens mali est bonum. Nam malum vel negatio non potest esse causa efficiens. Nempe omne ens agit, secundum quod actu est, i. e. secundum quod rem producendam aliqua ratione (saltem virtualiter et actu imperfecto) praecontinet. Ergo omne agens agit, secundum quod perfectum est et bonum, non secundum quod malum est et negativum et nihil praecontinet.

5. Bonum est causa efficiens mali non per se, sed per accidens. Malum igitur sive malitia nullam causam habet per se. — Nam omne agens per se, sive in quantum est agens, attendit sibi assimilare effectum. Agens vero in quantum est

agens, est actu sive bonum. Ergo agens per se, sive in quantum est agens, producit bonum; et malum sive malitia non oritur nisi per accidens, quatenus ulterius bonum non producitur ab agente. — Agens in tantum agit, in quantum aliquam perfectionem, quam praecontinet, communicat, et sic per se causat semper bonum; et per accidens ab eo causatur malum, quatenus bono producto ulterior perfectio non additur.

6. Generatim tres recenseri solent modi, quibus malum per accidens causatur. Uno modo hoc fit ex perfectione et virtute causae bonae, quatenus inducendo unam formam, v. gr. extensionem continuam, excludit oppositam, v. gr. conscientiam sui; et quo causa perfectior est virtute, et quo perfectius formam suam tribuit, eo magis contrarium corrumpit. — Aliquando autem malum oritur ex defectu causae bonae, ut ex defectu stomachi mala digestio. Hic vero observanda est differentia inter agentia naturalia et libera. Illa enim nunquam causant malum ex defectu virtutis, nisi in virtute sit defectus privativus et malum proprie dictum; in agentibus liberis id minime requiritur, sed satis est, ut in voluntate sit defectus limitationis, quo a recta electione libere deficere possit. Voluntas enim non eo peccat, quia virtute sufficiente ad recte agendum caret (tunc enim actio moraliter mala et peccatum esse non potest), sed quia, quamvis ad bene agendum sufficientissime instructa sit, libere a rectitudine deflectit. — Tertio malum oritur ex defectu materiae vel subiecti, quod ad formam agentis suscipiendam minus idoneum invenitur; sic claudicatio oritur ex curvitate tibiae, quam voluntas movet.

Deus, cum sit absolute bonus vel infinitus neque in agendo a materia dependeat, malum per accidens causat semper primo, quem diximus, modo. Deus enim causat malum (vel quamlibet negationem et limitationem), quatenus rei, cui aliquam perfectionem dat, aliam non addit, quia haec cum illa est incompatibilis aut absolute (ut conscientia sui cum extensione continua) aut secundum naturalem ordinem (ut facultas visiva cum statu physico oculi anormali) aut ex mero beneplacito divino, quod plus conferre non vult (velut velocitas ut septem cum velocitate ut octo).

7. Sciendum denique est, quod Deus ne per accidens quidem est causa peccati. Nulla est vel esse potest causa a se ipsius peccati sive malitiae peccati, sed tantum est causa a se causae peccati et causa a se peccatum permittens (i. e. causa concursus indifferenter oblati, quo peccatum permittitur), et haec causa est

Deus, quia Deus est causa libertatis, quae peccat, neque peccatum fieri potest sine Dei permissione. Illud principium «causa causae est causa etiam causati» non valet, quando causa proxima est libera et contra intentionem prioris causae agit. — Itaque peccati sive malitiae moralis nulla est causa a se (neque per se neque per accidens), sed est tantum causa ordinis creati (eaque tantum per accidens, non per se), et haec causa est libertas creata, quae peccat.

8. In actu peccati duo distinguuntur: actus physicus peccati, qui est essentia quaedam et entitas, et malitia eius (i. e. ipsum peccatum formale), quae est privatio rectitudinis deontologicae et naturae rationali debitae. Actus physicus peccati, ut omnis entitas, physice bonus est; malitia autem est formaliter mala. — Actus physicus peccati (loquimur de actu positivo, non de mera omissione) causam per se (non tantum per accidens) habet; et creata quidem voluntas est causa proxima, et Deus est causa prima. — At actus physicus peccati, quamvis habeat causam a se, eamque causam per se, non tamen habet causam a se intendentem, sed tantum a se permittentem. Deus enim ipsum actum physicum peccati, quem efficit, non intendit, sed tantum permittit concursu suo indifferenter oblato, ut postea videbimus (p. 4, § 4, Praen. II). Causa autem secunda peccatum sive malitiam vere intendere potest et intendit. — Itaque malitia peccati nullam habet causam a se: neque per se neque per accidens, neque intendentem neque permittentem (sed tantum causam a se causae et causam a se, quae malitiam permittit); actus autem physicus (positivus) peccati habet causam a se, et quidem per se, non tantum per accidens, sed permittentem tantum et non intendentem. Malitia peccati a Deo neque per se causatur (ut actus physicus peccati) neque intenditur (quemadmodum mala physica), ut hoc sensu saltem per accidens causetur; sed est extra utrumque ordinem tum realitatis positivae tum honestatis, et propterea a Deo nullo modo causatur. Cf. Th. L. n. 426.

9. Itaque Deus non potest ipse peccatum facere; sic enim illud approbaret. Sed potest permittere, ut peccatum in aliis fiat; sic enim illud non approbat, sed reprobat. Deus, quando peccatum permittit, absolute vult, ne peccatum fiat, sed ut a creatura libere et cum laude et merito omittatur. Vult, inquam, absolute, ne peccatum fiat, i. e. absoluto affectu, non absoluto effectu, i. e. reddit illud absolute illicitum et poena dignum, non reddit illud absolute impossibile, ne libertas et meritum in peccato vitando tollantur. Quia Deus peccatum reddit absolute

illicitum, illud reddit vitabile (non impossibile), quia secus non esset illicitum vel poena dignum. — Deus peccatum permittere non posset, si bono non serviret; sic enim permissio peccati nullam rationem boni haberet, et hinc Deus eam velle non posset, quia voluntas nihil vult nisi sub ratione boni. Tamen illud bonum, quod ex peccato consequitur, Deus non vult absolute; sic enim ipsum peccatum intenderet tamquam medium ad bonum. Sed vult illud bonum tantum condicionate, i. e. si peccatum contra Dei voluntatem fiat.

10. Diximus malum non habere causam per se. Quaeri potest num malum intendatur; et quidem

a) num vere intendi possit;

b) utrum intendi possit per se an tantum per accidens;

c) utrum intendi possit ratione sui et intentione primaria, an tantum sub ratione boni. - - Breviter notamus nos eodem sensu sumere *per se* intendere et *ratione sui* intendere. Et sic dicimus malum saepe *vere* intendi, v. gr. tamquam poenam peccati, nunquam per se sive ratione sui, sed tantum ratione boni. Quidam tamen auctores illud «per se intendere» aliter definiunt. Cf. Th. L. n. 424

Obi. 1. Unum non potest esse principium multorum. Ergo Deus non est unus. — Ita philosophi quidam antiqui.

Resp. *Nego antec.* Contrarium verum est. Primum principium multorum non potest esse nisi unum et maxime unum. Nam primum principium multorum est causa adaequata communionis eorum, et haec debet esse maxime una (cf. thes. 6). — Et revera unum bene potest esse principium multorum, quia simile est multis vel imitabile per multa, ideoque a pari potest esse productivum multorum.

Obi. 2. Infinitum non potest esse principium finitorum. Ergo praeter Deum infinitum unus vel multi sunt dii finiti, qui principium sunt finitorum. — Ita olim philosophi quidam.

Resp. *Nego antec.* Contrarium verum est. Primum principium finitorum non potest esse nisi infinitum, quia principium primum et absolute adaequatum debet esse summopere actuale, i. e. infinitum. — Et revera infinitum bene potest esse principium finitorum. Nam certe virtus infinita sufficit ad talem effectum. Neque effectus limitatus ullam in Deo limitationem supponit, ut ostendimus thesi 12, obi. 4. Immo ens infinitum non potest efficere nisi finita, ut ostendemus infra obi. 5.

Obi. 3. Ens necessarium non potest esse principium contingentium. Ergo praeter Deum necessarium admittendus est alius deus, qui sit principium contingentium.

Resp. *Nego antec.* Contrarium verum est. Primum principium contingentium non potest esse nisi ens absolute necessarium. Nam ens contingens est ens ab alio (cf. thes. 3, schol. I, p. 76, et thes. 4), et hinc non habet rationem primi principii. Deinde adaequatum principium rei contingentis debet esse principium adaequatum possibilitatis huius rei; ergo debet esse absolute necessarium, sicut ipsa possibilitas, quam fundat. Demum primum et adaequatum principium contingentiae debet esse summe liberum, quia, quo quid magis a necessitate agendi recedit, eo magis contingenter causat; ens autem summe liberum est summe perfectum et infinitum, ideoque ens a se et absolute necessarium. — Et revera necessarium bene potest esse principium contingentium. Nam ens absolute necessarium est ens a se et hinc infinite perfectum et ideo summa libertate gaudet in omni operatione ad extra.

Obi. 4. Ens summe bonum non potest esse principium malorum. Ergo praeter Deum summe bonum admittendus est alius, qui sit principium malorum.

Resp. *Nego antec.* Contrarium verum est. Primum principium, ad quod mala reducuntur, non potest esse nisi bonum et infinite bonum. Nam omne malum est a causa bona (supra schol. II, n. 4), et haec causa bona vel est bonum infinitum vel est a bono infinito. — Et revera summum bonum sive Deus bene potest esse principium malorum vel principium causae bonae malorum. Nam bonum summum sive infinitum potest esse principium bonorum finitorum (supra obi. 2); et ita esse potest principium malorum metaphysicorum et physicorum. Potest etiam esse causa naturae finitae liberae, quae Deo permittente peccare potest; et ita etiam malum morale suo modo ad causalitatem Dei reducitur (cf. supra schol. II, n. 9).

Obi. 5. Deus cum sit virtutis infinitae, ens infinitum producere potest. Ergo possunt esse duo dii infiniti, i. e. duo entia infinita, etsi non duo entia a se.

Resp. *Nego antec.* Ens infinitum, si exsistit, omnem perfectionem in se continet; ergo etiam continet aseitatem et non est productum. Deinde duo entia infinita non haberent, quo differrent; et sic Deus non potest producere ens infinitum, quia se ipsum producere non potest.

Obi. 6. Ens infinite beatum non potest esse solitarium. Atqui Deus, si est unus, solitarius est. Ergo plures sunt dii.

Resp. *Dist. mai.:* Ens infinitum non est solitarium, quatenus hoc ens debet habere aliquid, quo fruatur et beetur, *conc.;* non

est solitarium, ita ut obiectum, quo beatifice fruitur, debeat esse realiter distinctum ab ipso, *nego; contrad. min.; nego conseq.* Nimirum Deus se ipso et contemplatione sui beatus est.

Obi. 7. Argumenta, quibus unitas Dei demonstratur, si quid valerent, probarent etiam unitatem personae in Deo. Atqui fide scimus tres esse personas divinas. Ergo illa argumenta nihil valent.

Resp. *Nego mai.* Plures dii nullo modo essent realiter idem, cum personae divinae, etsi sunt secundum subsistentiam realiter distinctae et relative oppositae, tamen secundum essentiam, quacum unaquaeque identificatur, sint realiter idem. Haec igitur essentia tribus personis realiter communis non est indifferens ad hanc vel illam personalitatem, sed est ratio sufficiens et necessaria trium subsistentiarum relative oppositarum (et sic argumentum theseos primum non est contra trinitatem). — Neque aliqua persona divina deficit a plenitudine entis, quasi non contineat personalitates aliarum personarum, sed continet has personalitates reductive et secundum totam earum vim perfectivam; quia continet essentiam divinam, quacum hae personalitates realiter identificantur sine ulla distinctione virtuali perfecta; continet igitur (ita enim loquuntur) unaquaeque persona divina perfectiones personales et relativas aliarum ut perficientes, etsi non ut constituentes (et sic argumentum theseos secundum non est contra trinitatem). — Denique ratio communionis inter tres personas non est aliquid Deo externum, sed est ipsa essentia divina quacum omnes tres personae realiter identificantur (et sic argumentum theseos tertium non est contra trinitatem). — Ceterum difficultatem transmittimus ad theologos. Neque opus est aut fieri potest, ut pluralitatem personarum in Deo possibilem esse probemus, sed satis est, si videamus, nos non posse demonstrare repugnantiam.

Obi. 8. Si unum contrariorum est in rerum natura, et alterum. Atqui summum bonum est in rerum natura. Ergo etiam summum malum.

Resp. *Transm. mai.; conc. min.; nego conseq. et suppos.* Nimirum summum malum non est unum contrariorum, sed fictio perabsurda (supra schol. I 3 et II 2).

Obi. 9. Effectus contrarii habent causas contrarias. Atqui bona et mala in mundo sunt effectus contrarii. Ergo reducuntur ad duo principia prima contraria.

Resp. *Dist. mai.:* Contraria habent causas contrarias primas, *nego;* proximas, *subd.:* saepe, *conc.;* semper, *nego* (supra schol. I 2).

Obi. 10. Ens summe bonum non potest esse principium malorum. Deberet etiam, si ipsum solum esset in ratione primi principii, omnia mala impedire. Ergo praeter ens summe bonum admitti debet principium primum malorum.

Resp. Iam respondimus in obiectione 4. Cf. etiam schol. II 9 et thes. 12, obi. 15.

Obi. 11. Minus et magis dicuntur per accessum ad aliquid summum. Atqui in rebus invenitur malum et peius. Ergo exsistit aliquod summum malum, quo nihil est peius, et quod est causa ceterorum malorum.

Resp. *Dist. mai.:* Magis et minus positivum dicuntur per accessum ad aliquid summum positivum, *conc. mai.;* magis et minus negativum dicuntur secundum aliquid summum, *subdist.:* Per accessum ad summum negativum, *nego;* per recessum a summo positivo, *conc.; dist. conseq.:* Ergo exsistit summum malum, *nego;* exsistit summum bonum, ita ut malum et peius dicantur per recessum ab hoc summo bono, *conc.*

Obi. 12. Omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Atqui res, quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo super has res exsistit aliquod malum per essentiam, quod est summum malum et causa omnis mali.

Resp. Ad intelligentiam terminorum, quibus obiiciens utitur, haec nota: Sapiens per participationem dicitur is, qui habet sapientiam ut partem, ideoque non ut intime secum et cum essentia sua identificatam, ideoque non a se, sed ab alio. Sapiens per essentiam dicitur, qui habet sapientiam non ut partem, sed ut intime secum et cum essentia sua identificatam ideoque a se. — Porro res non sunt malae per essentiam, ut patet, quia nullum malum exsistit a se vel absoluta necessitate. Possunt autem dici malae per participationem negativam, i. e. ex eo quod non participant bonum oppositum. — Iam responsum ad obiectionem est obvium.

Dist. mai.: Id quod habet formam (positivam) per participationem positivam sive ab alio, ultimatim reducitur ad id, quod habet illam formam per essentiam suam sive a se, *conc.;* id, quod habet formam (negativam) per participationem negativam, i. e. ex eo, quod bono opposito caret, reducitur ad id, quod est per essentiam, *subdist.:* Ad id, quod habet per essentiam illam negationem, *nego;* ad id, quod habet per essentiam bonum oppositum et quidem modo infinito, *conc.; contrad. min.:* Sunt malae

per participationem negativam, *conc.;* positivam, *nego; dist. conseq.:* Ergo mala reducuntur ultimatim ad malum per essentiam et summum malum, *nego;* ad bonum per essentiam et summum bonum, *conc.* — Cf. obi. 13.

Obi. 13. Omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Atqui bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod est causa malorum per se.

Resp. Ad intelligentiam terminorum, quibus obiiciens utitur, haec nota: Dupliciter dicitur aliquid fieri per accidens. Primo per accidens vel casu dicitur aliquid fieri, quod fit a causa intelligente praeter praevisionem eius. Cf. thes. 8, obi. 1 nota. — Deinde, per accidens fieri dicitur id, quod fit per causam deficientem. Hoc sensu negationes et mala, eaque sola, per accidens fiunt (supra schol. II). — Iam responsum ad obiectionem est obvium.

Dist. mai.: Id, quod est vel fit per accidens, i. e. casu, reducitur ad id, quod fit per se, i. e. ad Deum, cuius providentia omnia regit causando vel permittendo, *conc.;* id, quod fit per accidens, i. e. tamquam negatio per causam deficientem, reducitur ad id quod est per se, *subdist.:* Reducitur ad id, quod est per se causa illius negationis, *nego;* ad id, quod est per se causa positivi, quod illi negationi opponitur, *conc.* — Mala reducuntur ad Deum, quatenus dicuntur per recessum a summo bono, et quatenus non fiunt nisi sub regimine summi boni, quod secundum praescientiam et providentiam ea causat (per accidens) vel permittit.

Obi. 14. Malum effectus reducitur ad malum causae et hoc ad malum causae superioris. Ergo tandem devenitur ad malum alicuius causae supremae, i. e. ad principium summe malum.

Resp. *Dist. antec.:* Malum effectus reducitur ad malum causae, si reductio fit ad causam primam, *nego;* sic est in causis inferioribus, *subdist.;* aliquando, *conc.;* semper, *nego.* — Cf. supra schol. II 6—9.

Obi. 15. Si mala fierent per accidens, raro fierent. Atqui mundus est plenus malorum. Ergo mala habent causam per se, et sic habetur principium summe malum.

Resp. Si mala fiunt per accidens, i. e. casu, raro fiunt ab illa causa, respectu cuius casu fiunt, *conc.;* si mala fiunt per accidens, i. e. per causam deficientem, raro fieri debent, *nego; om. min.; nego conseq.*

§ 4. De aeternitate Dei.

THESIS XV. Deus est aeternus.

Stat. quaest. 1. Experientia interna et externa discimus mundum et animam nostram aliter et aliter se habere et hos varios status seu eventus quandocatione quadam differre, v. gr. videmus cubiculum frigidum igne incenso per varios caloris gradus successive transire vel corpus motum alia et alia loca successive occupare, et mens nostra, v. gr. legendo, alias et alias cogitationes volvit. Quam rerum proprietatem, ut commode menti nostrae sistamus, sponte naturae non sine fundamento in re concipimus aliquod tempus absolutum, quod est quasi res secundum prius et posterius sine initio et fine in indefinitum continue excurrens. Huius temporis partes secundum prius et posterius sive quandocatione differunt, et aliae aliis mundi eventibus coexsistunt. Et secundum hoc eventus mundani variam habent quandocationem. Quandocationem enim determinamus tamquam indistantiam eventus a certa parte temporis absoluti, tamquam praesentiam ad certum tempus absolutum. — Similiter secundum quod eventus mundani maiorem minoremve temporis absoluti partem occupant, maiorem minoremve durationem habent. Haec duratio vulgo definitur permanentia sive perdurantia rei in essendo. — *Breviter:* mundus sic se habet, quasi exsisteret res fluens (sive tempus absolutum), cui eventus coexsistunt.

2. Non solum eventus mundi corporei tempus absolutum occupant, sed etiam suo modo angeli et Deus. Propterea triplicem praesentiam per tempus absolutum sive triplicem durationem distinguimus: tempus (internum, non absolutum), aevum, aeternitatem. *Tempus* (internum) intelligimus illam durationem, quae est *formaliter successiva,* et quam habet res formaliter successiva. Ipsum est motus continui proprium et consistit in eo, ut partes motus sint in partibus temporis absoluti, non autem totus motus in singulis partibus temporis. V. gr. motus localis nullo temporis instanti totus habetur, similiter dic de motu, quo cubiculum per

gradus calefit. (Deinde etiam durationem ipsius substantiae corporeae tempus appellant, non quia substantia corporea continuo fluxu constituitur, sed quia ad motum continuum et formaliter successivum naturaliter et specialiter ordinatur.) — *Aevum* est duratio *virtualiter* successiva. Ipsum est spirituum creatorum proprium et consistit in eo, ut tota substantia eorum sit in singulis partibus temporis absoluti occupati et sola eorum duratio compositionem referat et partes post partes habeat. Nempe duratio spiritus creati compositionem quandam refert, cum spiritus singulis durationis suae instantibus a Dei conservatione pendeat ideoque singulis instantibus annihilari possit; unde constat partes durationis spiritualis esse ab invicem separabiles et ideo non nisi per compositionem, quam vocant modalem, coalescere. (Praeterea spiritus motum formaliter successivum non absolute excludit; potest enim motu continuo a loco ad locum transire et sic iterum duratio eius compositionem quandam manifestat.) — Haec duratio appellatur *virtualiter* successiva, quia substantia spiritualis, etsi partes substantiales successivas non habet, tamen ea virtute pollet, ut tempus absolutum successivum occupet, quasi habeat partes successivas, quas habet motus. — *Aeternitas* denique est duratio tota simul. Haec est Dei propria et consistit in eo, ut substantia divina eo ipso, quod nunc est, semper sit, ideoque omnis in duratione compositio excludatur. Aeternitas etiam dici potest perfectio, qua Deus habet, ut omni rei creatae, ubi primum haec esse incipit, sine mutatione sui duratione indistans sit. Propterea saepe dicitur aeternitatem esse nunc stans; dicitur enim stans, quia est duratio; dicitur nunc, quia est tota simul. — Tamen illud «nunc stans» aeternitatis omnino differt ab illo nunc instantaneo, quod in creaturis praeteritum cum futuro nectit; illud nunc stans non habet rationem termini in aliqua duratione continua.

3. A definitione nostra non differt celebris illa Boethii definitio: «Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.» Aliis verbis: Aeternitas est initio et fine carentis durationis tota simul ideoque perfecta pos-

sessio. Illud «initio et fine carentis» omitti potest, quia in verbis «tota simul» implicite continetur. Et sic definitio Boethii reducitur ad hanc: «Aeternitas est durationis tota simul possessio sive duratio tota simul», quae est ipsa nostra definitio.

4. Thesis habet tres partes secundum tria elementa, quae in conceptu aeternitatis includuntur:

a) Deo tribuenda est duratio;

b) Deus est semper, et eius duratio initio et fine caret, ita ut nunquam res exsistere possit, quin sit Deo duratione praesens;

c) Dei duratio nullo modo composita est; sed Deus eo ipso, quia nunc est, semper est.

Prob. 1. pars. *(Deo tribuenda est duratio.)* Nimirum duratio sive permanentia in essendo sine dubio est perfectio quaedam subiecti sui, quae eo maior est, quo plura sunt tempora et res, quibus substantia illius subiecti et influxus eius immediatus praesens esse potest. — Porro haec duratio per se est perfectio simplex. Nempe haec duratio tunc tantum coniunctam habet imperfectionem et est perfectio mixta, quando supponit contingentiam et, ne deficiat, ab externo agente conservari indiget; haec autem contingentia non est de conceptu durationis, et ideo duratio per se est perfectio simplex. Ergo, ut omnis perfectio simplex, ita etiam duratio Deo infinito tribuenda est.

Prob. 2. pars. *(Deus est semper et eius duratio initio et fine caret.)* Nam Deus est *ens a se*. Ergo nullo modo potest non esse, et non esse ei absolute repugnat. Ei autem, cui aliquando competit non esse, non esse non repugnat absolute. — Praeterea si Deus aliquando non esset, *infinitus* secundum durationem non esset.

Prob. 3. pars. *(Duratio Dei nullo modo est composita.)* In tantum haec duratio esset composita, in quantum ad eam continuandam influxus quidam conservans requireretur. Atqui Deus *necessario* exsistit neque ulla conservatione indiget. Deus eo ipso, quia nunc est, et sine ullo ulteriori addito semper est. — Praeterea aeternitas *infinita* non potest constitui partibus finitis.

Obi. 1. Si Deus aeternus est, res praeteritae et futurae eidem simplicissimae Dei durationi sive toti aeternitati coexsistunt. Atqui si ita, omnes res sunt simul. Ergo ex thesi sequitur omnes res simul exsistere, quod, cum sit absurdum, thesis relinquenda est.

Resp. *Dist. mai.:* Res creatae coexsistunt aeternitati toti, sed non totaliter, *conc.;* toti et totaliter, *nego; contrad. min.; nego conseq.*

Vel sic: *Dist. mai.:* Res coexsistunt aeternitati, quae omnia tempora comprehendit, *conc.;* quatenus omnia tempora comprehendit, *nego.*

Res coexsistunt toti aeternitati, et non parti eius, quia aeternitas non habet partes. Neque tamen unaquaeque res aeternitati totaliter et ab aeterno et secundum omne tempus coexsistit, sed alia res ei coexsistit secundum aliud tempus aequivalenter et eminenter in aeternitate contentum. Aeternitati secundum aliam et aliam rationem consideratae aliud et aliud tempus coexsistit, i. e. aeternitati secundum varias rationes consideratae res variorum temporum coexsistunt, quando exsistunt. Illae variae rationes in aeternitate distinguuntur virtualiter et cum fundamento in re etsi ratione aseitatis imperfecte tantum et non perfecte virtualiter. Et sic res quamvis eidem simplicissimae aeternitati coexsistant, inter se non sunt simul, quia aliae secundum aliud earum tempus et secundum aliam aeternitatis rationem Deo coexsistunt.

Obi. 2. Aeternitas hodie longius durat quam heri. Ergo non est tota simul.

Resp. *Dis. antec.:* Hodie plures res creatae et plura tempora aeternitati coexsistunt quam heri, quia mundus hodie longius durat quam heri, *conc.;* ipsa aeternitas secundum se hodie longius durat quam heri, *nego.* Eadem simplicissima Dei aeternitas, quae hesternis et omnibus praeteritis temporibus coexsistebat, etiam hodierno diei coexsistit, etsi secundum aliam rationem considerata, nempe quatenus hodiernum diem aequivalenter et eminenter continet. — Itaque Deus per durationem aeternitatis coexsistit rebus successivis, sed non successive sive per compositionem partium durationis.

Obi. 3. Duratio Dei maior est quam nostra. Ergo in aeternitate sunt partes, secundum quas durationem nostram excedit.

Resp. *Dist. mai.:* Maior est secundum quasdam partes aeternitatis, *nego;* secundum formalitates quasdam sive rationes, quae in aeternitate imperfecte virtualiter distinguuntur, *conc.* Eadem

simplicissima duratio Dei sive aeternitas eminenter aequivalet partibus temporis absoluti, quas nos habemus, et omnibus aliis, quas non habemus.

Nota. Huc etiam pertinent omnes difficultates, quae in thesi sequente contra Dei immutabilitatem moventur. Nam Deus, si mutatur, aeternus non est.

§ 5. De immutabilitate Dei.

THESIS XVI. Deus est absolute immutabilis.

Stat. quaest. 1. *Mutatio* sive motus est transitus rei a statu ad statum. — Ad mutationem igitur tria elementa requiruntur: a) ipse transitus; b) terminus a quo; c) terminus ad quem. V. gr. si corpus localiter movetur, terminus a quo est corpus quietum vel ipsa quies, terminus ad quem est corpus motum vel ipse motus.

2. Si ex illis tribus elementis unum aliquo modo deficit, mutatio est improprie dicta. Quod fit tripliciter. Aliquando est defectus ex parte ipsius transitus, quando scil. subiectum, de quo mutatio praedicatur, vere et intrinsecus nulla ratione ad alium statum transit, sed novo modo se habet ad aliquam rem, quae proprie mutatur. V. gr. si corpus aliquod soli primum exponitur, corpus quidem vere mutatur, quia calefieri incipit, sol non mutatur proprie, quamvis nunc calefaciat istud corpus, antea non calefecerit. Est igitur in corpore mutatio intrinseca, in sole mutatio extrinseca et improprie dicta. — Eadem ratione, si homo cognoscit arborem, homo mutatur intrinsecus (fit cognoscens ex non cognoscente), arbor extrinsecus (fit cognita ex non cognita). Si animal, ad cuius latus dexterum columna stat, situm mutat, ita ut columna ex dextra fiat sinistra, animal mutatur intrinsecus, columna extrinsecus (fit sinistra ex dextra). Si deest terminus a quo, habetur creatio; si deest terminus ad quem, habemus annihilationem. Creatio et annihilatio sunt mutationes intrinsecae, sed improprie dictae.

Nota. Possumus igitur dicere: mutatio alia est propria, alia impropria; mutatio impropria iterum alia est extrinseca, alia intrinseca; mutatio impropria intrinseca iterum alia est creatio, alia annihilatio.

3. *Immutabilitas* est illa Dei perfectio, qua omnis mutatio *proprie dicta* ab eo excluditur. Non excludimus mutationem extrinsecam. Haec enim in Deo invenitur. Nempe cum creaturae in ordine ad Deum mutantur, Deus mutatus a nobis nominatur. Ita Deus peccatorem, cum convertitur, amare incipit; mundum in tempore creavit; praesens fit rebus, quando exsistere incipiunt. — Deus etiam creationi vel annihilationi non est obnoxius. Tamen has mutationes improprie dictas hic non consideramus. Quantum ad hoc satis sunt, quae praecedente thesi de aeternitate Dei diximus. Itaque a Deo aliena est omnis mutatio interna, sed in hac thesi tantum probamus excludi omnem mutationem, quae sit interna et simul proprie dicta.

4. Duplex est Dei immutabilitas, physica et moralis. Prior consideratur in ipsa natura divina, quatenus eius esse est plane stabile, quin ulla realitas de novo accedere, aut, si adest, recedere possit. Altera consistit imprimis in constantia divinae voluntatis, quae nihil de novo velle incipit, et consilia semel capta non retractat aut mutat. Ad eandem immutabilitatem moralem etiam referimus immobilem statum intellectus divini, qui nihil de novo scire incipit neque ea, quae scit, considerare unquam desinit vel obliviscitur. — Immutabilitas moralis a physica multum differt. Nam cum Deo ex decretis suis liberis et ex scientia contingente rerum finitarum nulla perfectio et entitas accrescat, immediate nulla mutatio physica appareret, etiamsi Deus decreta sua mutaret aut actus liberos creaturae non sciret, nisi postquam facti sunt.

Prob. I. *(Utraque immutabilitas, physica et moralis, simul demonstratur.)*

Duratio Dei est tota simul. Hinc intrinsecus non componitur secundum prius et posterius. Atqui omnis mutatio perfectionis vel cognitionis vel voluntatis divinae prius et posterius in Deo supponeret, ut scil. in instanti posteriori fieri posset, quod antea non fuisset. — Sane mutatio Dei physica aut moralis esse non potest, quin in Deo habeamus plura instantia successiva, quae secundum diversitatem ipsius esse vel operationis signantur et inter se differunt.

II. *(Deus est physice immutabilis.)*

a) Deus est ens *necessarium*. Atqui quidquid entitatis in ente necessario inest, necessario et hinc semper et immutabiliter inest. Nam perfectio, quae est absolute necessaria, et perfectio, quae est non necessaria sive contingens, in unam essentiam et naturam coire non possunt; monstrum fieret a summa Dei perfectione omnino alienum. Cf. etiam thes. 1, schol. I 6 et 7.

b) Deus est ens *infinitum*. Ergo nullam perfectionem novam acquirit, quia omnes iam habet; nullam amittit, quia amplius non esset infinitus.

c) Deus est *simplicissimus*. Mutatio autem non est nisi in iis, quae partibus constant, quarum una manet, altera recedit.

III. *(Deus est moraliter immutabilis.)*

1. *(Nulla est mutatio in cognitione divina.)*

Deus, cuius scientia est infinita, sine ullo defectu omnia novisse debet, quando et quamdiu vera sunt. Atqui omne verum ab aeterno in aeternum perpetuo verum est.

2. *(Nulla est mutatio in voluntate divina.)*

a) Deus novit et ab aeterno novit, quid in tempore exsecuturus esset. Atqui esset res plane imprudens, si Deus hoc sciens nihilominus aut suspensus in decretis maneret aut decerneret id, quod praescit se non esse exsecuturum.

b) Deus in consiliis suis diu suspensus manere aut capta consilia mutare nequit, quia utrumque esset magna imperfectio. Magis enim ceteris paribus laudatur promptum et celere voluntatis consilium quam longa cunctatio, et melius esset consilia omnino non capere quam capta mutare.

c) Nulla est ratio, cur Deus consilia sua *suspendat*. Nos enim consilia suspendimus, quia ad rem, de qua agitur, diiudicandam longa deliberatio et multiplex informatio nobis opus est; id vero in Deo non est, qui immediate et ab aeterno et unico intuitu omnia perfectissime perspicit. — Item nulla est ratio, cur Deus consilia sua *mutet*. Nos mutamus consilia, quia ipsa nostra condicio mutabilis est, ut hodie nobis sit bonum, quod heri erat malum; non sic in Deo, qui secundum esse est immutabilis. Nos mutamus

consilia, quia, quae antea minus bene cognovimus, nunc melius perspicimus; non sic in Deo, qui perfecta scientia omnia novit ab aeterno. Nos mutamus consilia propter ipsam inconstantiam et infirmitatem voluntatis, non sic in Deo, cuius voluntas est infinite perfecta.

Schol. I. Quamvis Deus sit aeternus et immutabilis, nihilominus verba diversorum temporum de ipso praedicari possunt et debent secundum relationes, quae sunt inter ipsum et creaturas. Sic Deus mundum creavit (non creabit, creat) ante milia annorum; in novissimo die mundum iudicabit (non iudicavit, iudicat). Nimirum quando creatura in ordine ad Deum mutatur, etiam Deus a nobis mutatus denominatur. In creatura tunc habetur interna et realis mutatio. In Deo autem non habetur nisi externa mutatio et rationis et secundum denominationem; nulla est in Deo mutatio interna neque secundum substantiam sive perfectionem neque secundum terminum relationis internum. V. gr. in tempore factus est Creator vel determinato aliquo tempore mundum creavit. Tamen decretum creandi vel actus creationis subiectivus et Deo internus aeternus est et immutabilis. Vi huius aeterni decreti sine ulla Dei mutatione physica vel morali mundus eo tempore, quod Deus libere ab aeterno determinavit, ortus est. Haec enim est vis aeternitatis divinae, ut creaturas aeternis decretis non condat ab aeterno, sed tempore, quod aeterno decreto Deus libere definivit, et quod virtualiter et eminenter in aeternitate continetur. Itaque si dicimus: «Deus mundum ante milia annorum creavit», id, quod dicimus, verissimum est. Nihil enim dicere volumus, quam mundum tunc coepisse exsistere dependenter a Deo. Forma autem et modus conceptionis nostrae imperfectionem habet; concipimus enim rem sub forma alicuius relationis realis vel actionis novae in Deo exortae. Sic tamen minime erramus. Optime enim scimus hanc relationem in Deo non esse nisi rationis et secundum denominationem externam. — Similiter intelligitur, si dicimus: «Deus in tempore factus est Dominus mundi», i. e. mundus coepit esse cum subiectione ad Deum.

Deinde recte dicitur: «Deus heri peccatorem odio habuit, quem hodie peccato per bonam confessionem deleto amat.» Tamen in Deo nulla mutatio est facta. Haec enim est vis aeternitatis divinae, ut pro libertate divina unus actus divinus ad diversa tempora comparatus idem pro opportunitate praestet, quod nos successive et diversis actibus, v. gr. modo actu amoris, modo actu odii, pro opportunitate diversorum temporum prae-

stamus. Itaque idem actus divinus ad hoc tempus et hunc terminum comparatus est actus amoris, ad alium terminum et aliud tempus comparatus rationem odii habet; per eundem actum Dei aeternum homo Deum heri expertus est tamquam inimicum, hodie eum experitur tamquam amicum. — Similiter Deus heri hodiernum diem vidit ut futurum, hodie videt ut praesentem, cras videbit ut praeteritum, idque sine ulla in Deo mutatione sive physica sive morali. Nimirum hodiernus dies heri Deo nondum erat praesens, hodie est praesens, cras non amplius erit praesens. Propterea dicimus: Deus heri hodierno diei nondum erat praesens (praesentia relativa; cf. schol. II), hodie est praesens, cras non amplius erit praesens. Et propter hoc iterum dicimus: Deus heri hodiernum diem nondum vidit ut praesentem, sed ut futurum, hodie videt ut praesentem, cras non amplius videbit ut praesentem, sed ut praeteritum. Tota mutatio proprie dicta est ex parte hodierni diei, i. e. ex parte rerum hodierni diei; ex parte Dei et scientiae divinae non habetur nisi mutatio externa. Itaque si dicis: «Deus hodie hodiernum diem videt ut praesentem», sensus est: «Deus hodie (non ab aeterno in aeternum) hodierno diei praesens est (praesentia relativa), et Deus hoc scit hodie (et ab aeterno in aeternum).»

Item recte dicitur: «Deus ea, quae hodie facta sunt, heri impedire potuit; hodie iam non potest.» Nam hesterno statui rerum non repugnabat,ut hodie a Deo non fierent, sed hodierno statui repugnat, quia iam exsistentiam habent, et sic repugnat, ut eam simul non habeant. Itaque res creatae mutatae sunt, non Deus. Sed propter mutationem rerum Deus et divina potentia a nobis denominantur mutata (extrinsecus).

Schol. II. Quaeritur, num Deus fuerit in tempore illo absoluto sive in temporibus illis imaginariis (i. e. non physicis vel non coexsistentibus cum rebus exsistentibus quandocatis), quae creationem omnium rerum praecedebant.

Distinguenda est praesentia Dei absoluta et relativa. Illa est ex parte solius Dei et est perfectio divina, qua creaturae, si aliquando exsisterent, ad Deum sine ulla eius mutatione, ut coexsistentem, referrentur. Praesentia relativa est etiam ex parte creaturarum et est relatio rationis, quae in Deo oritur ex ipsa actuali rerum relatione ad Deum ut coexsistentem. Praesentia igitur relativa est cum habitudine ad aliquid reale tunc exsistens, praesentia absoluta sine tali habitudine. Iam vides Deum fuisse actu in temporibus, quae ante mundum cum fundamento in re concipiuntur, praesentia absoluta, non relativa.

Simpliciter igitur dicendum est Deum actu fuisse in illis temporibus, quia eiusmodi simplicem assertionem nemo hominum intelligit nisi de praesentia absoluta: Deus rebus creatis, si quae in illis temporibus exstitissent, sine ulla sui mutatione praesens fuisset.

Schol. III. Quaerunt, num res Deo coexsistant ab aeterno. — Res coexsistunt toti aeternitati (divinae), ut loquuntur, sed non totaliter; i. e. coexsistunt toti aeternitati, quando sunt, sed non ab aeterno. Nempe res, quando sunt, praesentes sunt aeternitati divinae, ut patet; sunt etiam praesentes toti aeternitati divinae (non toti tempori absoluto), quia, cum aeternitas divina partes non habeat, ei praesentes esse nequeunt, quin praesentes sint toti. Neque tamen totaliter aut ab aeterno aeternitati coexsistunt, quia res ipsae non semper sunt neque ab aeterno. — *Simpliciter* igitur et proprie loquendo dicendum est Deum hesterno diei heri praesentem fuisse, hodie non esse; sic enim loquendo nihil aliud intelligimus, quam antea expressimus, nimirum hesternum diem hodie iam non habere exsistentiam neque exsistentiam simultaneam cum Deo. Nihilominus interdum minus proprie loquentes, si ex contextu de sensu intento constat, bene dicimus res semper et ab aeterno esse Deo praesentes aut Deum rebus, scilicet ut significemus, quod Deus perfectionem omnium temporum aeternaliter complectitur, et ideo aeque perfecte ad res futuras se habet quam ad res praesentes. Et ex hoc tamquam a priori inferimus Deum futura etiam libera non minus videre quam praesentia, quia vi aeternitatis suae Deus futura tempora tam perfecte attingit, ac si essent praesentia.

Obi. 1. Deus res modo condit, modo destruit. Ergo voluntate mutatur.

Resp. «Deus, inquiunt, mutat opera, non mutat consilia.» Res ex dictis patet neque ulteriori explicatione indiget.

Obi. 2. Si Deus consilia non mutat, inutile est ad eum praeces fundere.

Resp. *Nego assert.* Non enim ad hoc preces fundimus, ut Deus consilia sua, quae semel cepit, mutet, sed ut condicionem ponamus, a qua Deus forsan bonum, quod petimus, pendere voluit. Deus enim in aeternitate sua per praescientiam suam saepe ad preces nostras futuras respexit, ut bona nobis decerneret vel non decerneret, prout nos oraturos vel non oraturos esse vidit.

Obi. 3. Deus est vivens. Atqui vita est facultas se movendi sive mutandi. Ergo Deus potest se mutare et est mutabilis.

Resp. *Conc. mai.; dist. min.:* Vita est facultas agendi immanenter, *conc.;* facultas se movendi, *subd.:* in creatis, *conc.;* in

Deo, *nego.* — Deus agit immanenter, quia operatio eius, velut intellectio, stat in ipso tamquam eius perfectio. Est in Deo operatio intellectiva, quia similiter circa obiecta versatur ac intellectio nostra, ita ut totam perfectionem intellectionis nostrae aequivalenter et eminenter contineat.

Obi. 4. Est in Deo actus volendi. Atqui actus volendi sequitur cognitionem. Ergo est in Deo successio et mutatio.

Resp. *Conc. mai.; dist. min.:* Actus volendi supponit cognitionem tamquam formalitatem sive rationem imperfecte virtualiter distinctam, *conc.;* tamquam formam realiter vel perfecte virtualiter distinctam, *nego. Pariter dist. conseq.:* Ergo est in Deo discursus imperfecte virtualis, *conc.;* discursus realis vel perfecte virtualis, i. e. successio, *nego.*

Obi. 5. In Deo sunt decreta libera. Atqui actus liber involvit transitum ex statu indifferentiae ad statum determinationis. Ergo in Deo est transitus a statu ad statum, i. e. successio et mutatio.

Resp. *Conc. mai.; dist. min.:* Actus Dei liber involvit discursum temporalem ab indifferentia ad determinationem, ita ut oriantur duae durationes (utraque cum permanentia in essendo) secundum statum indifferentiae et determinationis distinctae, *nego;* discursum in ipsa aeternitate et ante omne tempus, *subdist.:* Discursum imperfecte virtualem inter duos status imperfecte virtualiter distinctos, *conc.;* discursum perfecte virtualem vel realem, *nego. Pariter dist. conseq.:* In Deo habetur discursus in tempore factus ideoque duarum durationum compositio et successio, *nego;* discursus in aeternitate habitus secundum nostrum modum intelligendi, *subdist.:* Transitus vere successivus vel mutatio inter duos status realiter vel perfecte virtualiter distinctos, *nego;* discursus imperfecte virtualis, qui non est mutatio (realis vel metaphysica), *conc.* — Deus per aseitatem suam et necessitatem internam habet, ut decreta libera, quae capere potest, ab aeterno aut habeat aut non habeat, prout ipse libere in aeternitate determinavit.

§ 6. De immensitate Dei.

THESIS XVII. Deus est immensus.

Stat. quaest. 1. Experientia discimus mundum multis corporibus constare et haec varia corpora ubicatione quadam differre. Quam rerum proprietatem ut commode menti sistamus, non sine fundamento in re concipimus ali-

quod spatium (absolutum), quod est quasi res omnino immobilis secundum trinam dimensionem sine omni limite in indefinitum continue extensa. Huius spatii partes aliae aliis corporibus coexsistunt. Et secundum hoc corpora variam habent ubicationem. Ubicationem enim determinamus tamquam indistantiam corporis a certa parte spatii, tamquam praesentiam ad certum locum. Similiter secundum quod corpora maiorem minoremve spatii partem occupant, plus minusve extensa vel diffusa sunt.

2. Non sola corpora spatium occupant, sed etiam suo modo angeli et Deus; sic de Deo dicitur: «Numquid non coelum et terram ego impleo?» Propterea triplicem praesentiam localem sive diffusionem distinguimus: circumscriptivam, definitivam, immensitatem. Praesentiam *circumscriptivam* intelligimus illam, quae est formaliter extensa. Ipsa est corporum propria, vocatur *extensio* et consistit in eo, ut partes substantiae corporalis sint in partibus spatii occupati, non autem tota substantia in singulis partibus spatii. Praesentiam *definitivam* intelligimus illam, quae est *virtualiter* extensa. Ipsa est spirituum creatorum propria, nomine speciali caret et consistit in eo, ut tota substantia eorum sit in singulis partibus spatii occupati et sola eius praesentia localis sive diffusio compositionem referat et quodammodo partes iuxta partes habeat. Praesentia spatialis sive diffusio spiritus creati compositionem quamdam refert, cum spiritus possit ex una parte sui spatii recedere, quin recedat ex altera; unde constat partes diffusionis spiritualis esse ab invicem separabiles et ideo non nisi per compositionem (quam appellant modalem) coalescere. — Immensitas denique est diffusio tota simul sive praesentia localis tota simul. Haec est Dei propria et consistit in eo, ut substantia divina eo ipso, quod hic est, ubique sit ideoque omnis in diffusione sive praesentia locali compositio excludatur. Immensitas etiam dici potest perfectio, qua Deus habet, ut omni rei creatae, ubi primum haec esse incipit, sine mutatione sui loco indistans sit.

3. A Lessio immensitas definitur: «Ubique et absque termino sui in omnem dimensionem diffusio, non per partes,

sed per totalitates.» Quam definitionem a nostra nihil differre vides; nam in eo, quod dicit: «Non per partes, sed per totalitates», idem exprimit, quod nos verbis: «Tota simul» significavimus.

4. Thesis habet tres partes secundum tria elementa, quae in conceptu immensitatis includuntur:

a) Deo tribuenda est praesentia secundum locum sive spatium.

b) Deus est ubique et eius praesentia localis ultra omnem limitem undique excurrit, ita ut nullibi res exsistere possit, quin sit Deo localiter praesens.

c) Praesentia Dei, quae est secundum locum, nullo modo composita est; sed Deus eo ipso, quod hic est, ubique est.

Prob. 1. pars. *(Deo tribuenda est praesentia secundum locum.)* Nimirum praesentia secundum locum sine dubio est perfectio quaedam subiecti sui, quae eo maior est, quo plura sunt spatia et res, quibus substantia illius subiecti et influxus eius immediatus praesens esse potest. — Porro haec praesentia secundum locum per se est perfectio simplex. Nempe haec praesentia tunc tantum coniunctam habet imperfectionem et est perfectio mixta, quando supponit contingentiam et limitabilitatem, et, ne ex parte vel etiam tota deficiat, ab externo agente conservari debet; haec autem contingentia et limitabilitas non est de conceptu praesentiae localis et ideo praesentia spatialis per se est perfectio simplex. Ergo, sicut omnis perfectio simplex, ita etiam praesentia secundum locum Deo infinito tribuenda est.

Prob. 2. pars. *(Deus est ubique et eius praesentia secundum locum omni limite caret.)* Nam si Deus alicubi non esset, infinitus secundum praesentiam ad locum non esset.

Prob. 3. pars. *(Praesentia Dei secundum locum nullo modo composita est.)* In tantum haec praesentia esset composita, in quantum Deus praesentiam in certa parte spatii amittere posset, quin amitteret praesentiam ad alias partes spatii. At Deus eadem necessitate, qua est hic, est ubique. — Praeterea immensitas infinita non potest constitui partibus finitis.

Schol. I. 1. Cavendum est, ne spatium absolutum, quod ratio nostra effingit, putemus esse ipsam Dei immensitatem, ut Newton et Clarke voluerunt. Nam spatium absolutum est ens rationis (cum fundamento in re), quia nulla extensio illimitata a parte rei exsistit; est ens compositum, quia est formaliter extensum, i. e. quia fingitur tamquam continuum aut tamquam corpus quoddam continuum; est ens potentiale, quia fingitur esse in potentia ad substantias extensas recipiendas, quibus receptis spatium potentiale suo modo actuatur; est ens indefinitum, quia mente tantum extendi potest, quantum volueris aut pro occasione opus fuerit. Immensitas autem Dei est ens reale, tota simul, actualissimum principium omnis possibilis diffusionis, infinita. — Tamen immensitatem Dei ope spatii indefiniti aliquo modo nobis repraesentare possumus, quia Deus ubique est, ubi substantiae extensae esse possunt (cf. schol. III).

2. Cavendum quoque est, ne tempus absolutum, quod ratio nostra effingit, putemus esse ipsam Dei aeternitatem. Nam tempus absolutum est ens rationis (cum fundamento in re), quia nulla successio illimitata a parte rei exsistit; est ens compositum, quia formaliter successivum, i. e. quia fingitur tamquam motus quidam continuus vel tamquam fluvius continuus; est ens potentiale, quia fingitur esse in potentia ad substantias successivas recipiendas, quibus receptis tempus potentiale suo modo actuatur; est ens indefinitum, quia mente tantum extendi potest, quantum volueris aut pro occasione opus fuerit. Aeternitas autem Dei est ens reale, tota simul, actualissimum principium omnis possibilis successionis, infinita. — Tamen aeternitatem Dei ope temporis indefiniti aliquo modo nobis repraesentare possumus, quia Deus semper est, quando substantiae successivae esse possunt.

3. Vides nos disputationem de immensitate Dei magna ex parte iisdem fere verbis proponere, quibus de aeternitate Dei locuti sumus. Id de industria facimus, ut oculos lectorum feriat mirabilis illa analogia, quae inter conceptus spatii et temporis viget, quae analogia profecto philosophorum attentione est digna.

Schol. II. Controvertunt, num ex eo, quod Deus ubique operari potest, sequatur, eum esse immensum. Nobis persuasum est id sequi. Nam sicut ex eo, quod Deus semper operari potest, sequitur eum esse aeternum, ita a pari ex eo, quod Deus ubique operari potest, sequitur eum esse immensum. Praeterea si Deus ubique operari potest, quamlibet ubicationem producere potest; ergo quamlibet ubicationem perfecte virtualiter et eminenter continet et est immensus.

Schol. III. Quaerunt, num Deus actu sit in spatiis extra mundum; num actu sit in vacuo, si quod est intermundanum; num ante mundi constitutionem actu fuerit, ubi nunc est mundus. Haec tria eandem rationem habent, ut uno negato omnia negentur, uno affirmato omnia tria affirmentur. Propterea satis est quaerere, num Deus actu sit in spatiis extra mundum. Haec quaestio omnino analoga est ei, quam supra (thes. 16, schol. II) discussimus, num Deus actu fuerit in temporibus antemundanis. Quare, ut ibi factum est, distinguas praesentiam Dei absolutam et relativam et dicas Deum in spatiis extramundanis esse actu praesentia absoluta, non relativa, i. e. simpliciter loquendo Deum in illis spatiis actu esse.

Schol. IV. *(De omnipraesentia Dei.)* Omnino distingui debet: immensitas, quae est diffusio per locum tota simul; ubiquitas (relativa), qua Deus omnibus rebus actu exsistentibus praesens est, quatenus eodem cum ipsis loco est; omnipraesentia, qua Deus in omnibus rebus actu exsistentibus praesens est tamquam in terminis operationis suae; praesentia obiectiva, qua Deus est in mente eum cognoscente et in voluntate eum amante. — Ad praesentiam obiectivam pertinet inhabitatio Dei et Spiritus Sancti, qua Deus est in iustis per gratiam, quatenus ab iis supernaturaliter cognoscitur et amatur et ipse hanc cognitionem et hunc amorem et gaudium inde resultans per gratiam suam efficit. De hac inhabitatione consulendi sunt theologi.

Omnipraesentiam Dei, de qua hic agimus, secundum triplicem respectum considerare solent dicentes Deum esse in omnibus rebus per essentiam sive substantiam, per po-

tentiam, per praesentiam sive inspectionem. Ita praeeunte S. Gregorio Magno omnes scholastici tradunt. Est in rebus per essentiam, quatenus adest omnibus ut causa essendi creando et conservando; est in eis per potentiam, quia omnia movet tum potestate physica tum morali (dominio iurisdictionis et proprietatis); est in iis per praesentiam, quia omnia in conspectu eius sunt posita et quia omnibus, etiam minimis, providet. Deus igitur est in rebus per essentiam ratione creationis et conservationis; per potentiam ratione concursus (et supremae auctoritatis); per praesentiam ratione scientiae et providentiae. Ita S. Thom., S. th. p. 1 q. 8 a. 3.

Obi. 1. Quod est totum in uno loco, non potest esse extra illum locum. Atqui Deus est totus in aliquo loco, v. gr. in hoc cubiculo. Ergo non est extra hunc locum.

Resp. Quod est totum alicubi circumscriptive, *transm.;* definitive vel per modum immensitatis, *nego; contrad. min.; nego conseq.* Etiam anima nostra est tota in capite et tota in corde.

Inst. Saltem si aliquid est in uno loco non tantum secundum substantiam, sed etiam secundum omnes praesentiae suae partes, non potest esse extra illum locum.

Resp. *Dist. assert.:* Si est ens finitum, *conc.;* infinitum, *nego.* Ens infinitum est ens a se et absolute necessarium. Ergo habet praesentiam ad omnem locum et quidem ita, ut praesentiae ad varia loca in ipso non habeant nisi distinctionem virtualem imperfectam. Praesentia entis infiniti in hoc loco identica est cum praesentia in illo loco, quia cum ea est infinite arcte colligata et constricta per absolutam necessitatem.

Obi. 2. Quod est indivisibile, non est immensum. Atqui Deus est indivisibilis. Ergo Deus non est immensus.

Resp. *Dist. mai.:* Quod est indivisibile sive simplex negative, ut punctum, *conc.;* quod est simplex positive, *subdist.:* Si est finitum, *conc.;* infinitum, *nego; contrad. min.; nego conseq.*

Obi. 3. Quo maior est virtus agentis, eo magis operationem suam extendit etiam ad loca, ubi non est. Atqui virtus divina est infinita. Ergo ex eo, quod Deus agit ubique, non sequitur eum ubique esse.

Resp. *Dist. mai.:* Eo magis agit in locis, ubi non est, per agentia intermedia, *conc.;* sine agentibus intermediis, *nego; conc. min.; dist. conseq.:* Non sequitur ex eo, quod ubique agit utcumque, *conc.;* non sequitur ex eo, quod ubique agere potest sine

agentibus intermediis, *nego*. Maior virtus nihil confert ad hoc, ut agens agere possit, antequam est et quando non est; a pari nihil confert ad hoc, ut agere possit, ubi non est. — Ceterum possumus transmittere totum, quia illo argumento, quantumvis videatur esse omnino efficax, usi non sumus.

Appendix I. Hic pauca notamus, de aliis quibusdam Dei attributis, de quibus brevitati consulentes longius disceptare nolumus.

1. Deus est *substantia*. Neque enim Deus est accidens, quia non est in alio tamquam in subiecto inhaesionis priori et causa quasi materiali sui esse; siquidem Deo nihil est prius neque Dei ulla est causa.

2. Deus est *suppositum*. Nam Deus est ens in se et sibi. Nimirum substantia divina, ut est a se, ita est etiam pro se; nam si esset pro alio, non exsisteret nisi dependenter ab eo. Divina natura non est quasi instrumentum, quo externa persona operatur, sicut humana Christi natura est quasi instrumentum Verbi, et manus est instrumentum hominis (inadaequate realiter ab homine distinctum).

3. Deus est *persona* sive suppositum naturae rationalis. Nam est suppositum, ut modo diximus, et est natura intellectualis (thes. 1, schol. I 4). — Utrum autem una sit persona divina an unica natura divina infinita in pluribus realiter distinctis et relative sibi oppositis per summam cum iis identitatem realiter subsistat, ratio diiudicare non valet. Fide scimus tres esse in Deo personas.

4. Deus est formaliter *vivens*. Est enim natura intellectiva, ut modo diximus.

5. Deus est *spiritus*. Neque enim est materia, cum sit simplex neque partibus extra partes constituatur. Est etiam in operatione sua a materia omnino independens, magis quam anima nostra, quia in compositionem cum materia venire non potest (thes. 13, schol. XI). Denique est intellectu et voluntate libera praeditus, quia creavit hominem his donis praeditum.

6. In Deo inveniuntur etiam *rationes transcendentales*, velut entis, veri, boni, pulchri, ut per se patet; est enim summopere nihilo oppositus, intelligibilis, propter infinitam suam perfectionem omni amore dignus, et cognitus magnam mentibus affert delectationem spiritualem. Cf. Th. L. n. 750—775.

Appendix II. (De relationibus, quae sunt inter Deum et creaturas.) Ex ordine dico:

1. In Deo sunt multae relationes ad creaturam. V. gr. Deus refertur ad eam tamquam creator ad creaturam, tamquam coexsistens ad terminum coexsistentiae. Fundamentum harum relationum in Deo sunt aeternitas, immensitas, causalitas Dei exemplaris (imitabilitas), cognitio et amor Dei circa creaturas, operatio Dei ad extra etc.

2. In Deo nulla est relatio realis ad creaturam, sed omnes Dei ad creaturam relationes sunt rationis tantum. Nam ad relationem realem requiritur, ut subiectum a termino aliqualiter dependeat, saltem sic, ut ex respectu ad terminum quodammodo perficiatur. Atqui Deus nullo modo a creatura pendet vel ex ea perficitur.

3. In creatura sunt multae relationes reales ad Deum, v. gr. relatio creaturae, ut est creata, ad Deum creatorem et conservatorem realis est. Itaque relationibus realibus, quae sunt in creaturis ad Deum, in Deo respondet mera relatio rationis ad creaturam.

4. Relationes rationis, quae sunt in Deo ad creaturas, non obsunt Dei summae simplicitati. Nam Deus ex respectu ad creaturas nullam acquirit actualitatem vel perfectionem, et sic nullus distinctionis virtualis perfectae est locus.

Nota. a) In ontologia distinguunt relationes transcendentales, quae subiecto suo conveniunt necessario neque abesse possunt, et relationes praedicamentales, quae abesse possunt a subiecto. Relatio transcendentalis est v. gr. relatio scientiae ad rem scitam; haec enim relatio a scientia abesse nequit. Relatio praedicamentalis est v. gr. relatio similitudinis in pariete albo ad alium parietem album; haec enim relatio a pariete amitti potest, v. gr. si ille alius paries denigratur. — Deinde quaerunt, num exsistant relationes reales. Omnes concedunt esse relationes transcendentales reales, v. gr. relatio scientiae ad rem scitam vel relatio creaturae ad Deum Creatorem. De relationibus praedicamentalibus disputatio est, num quaedam sint reales, et quae sint reales. Multi censent nullas esse relationes praedicamentales reales, nisi quae identificantur cum relatione transcendentali. V. gr. relatio scientiae ad rem scitam est realis et transcendentalis, si refertur ad scientiam tamquam ad subiectum, quia ab hoc subiecto abesse nequit. Eadem autem relatio realis dicenda est praedicamentalis, si refertur ad scientem (hominem) tamquam ad subiectum; ab hoc enim subiecto relatio abesse potest, quia ipsa scientia abesse potest. Secundum hanc igitur sententiam

relatio similitudinis inter duos parietes albos non est realis; alii tamen aliter sentiunt, et nos rem in medio relinquimus.

b) Nihilominus sine ulla controversia paries albus alii parieti albo est realiter et vere similis, et omnino falsum et a rebus difforme est iudicium hos parietes non esse similes. Habent enim similitudinem obiective et realiter, quia similitudo est realiter fundata per albedinem. Itaque sedulo distinguenda sunt haec tria: relatio realiter fundata, relatio realiter relativa (i. e. relatio realis simpliciter dicta), relatio realiter distincta a subiecto. Multi et forsan plerique auctores censent nullam esse relationem realiter a subiecto distinctam; hanc sententiam praeferimus.

c) Adhuc notamus, quod relatio realis sive realiter relativa tunc adesse dicitur, quando ordo rei ad rem, ut ordo, per ipsam naturam rerum satis perfecte constitutus et efformatus est, ut habetur v. gr. in relatione scientiae ad rem scitam, quatenus scientia per ipsam essentiam suam ordinem ad obiectum suum clarissime continet et exprimit. Relatio autem rationis tunc adesse dicitur, quando ordo, qua ordo, minus per ipsam naturam exprimitur, sed potius per operationem rationis nostrae, quae (utique cum aliquo fundamento in re) unam rem cum altera comparat et componit. Talis secundum quosdam est relatio similitudinis in paricte albo ad alium, quia, inquiunt, paries ad alium parietem album, qui forte tinctoris arte nunc exsistere incipit, minus per ipsam naturam ordinatur, quam per rationem nostram, quae propter albedinem unum parietem cum alio comparando componit; alii tamen auctores contradicunt, et nos quaestionem in medio relinquimus, quia ad theodiceam minus spectat.

d) Et haec quidem sufficere videntur, ut ea, quae hic de relationibus Dei ad creaturas et creaturarum ad Deum diximus, clare intelligantur. Plura de relationibus invenies apud Frick, Ontologia[5] n. 277—313 et praesertim apud Urráburu, Ontologia p. 966—1015.

Appendix III. Iam complevimus totam de exsistentia et essentia divina disputationem. Antequam ad quaestiones de operatione divina transeamus, paucis absolvamus quaestionem, num esse possint athei.

Athei sunt, qui Deum non agnoscunt. Alii sunt practici, qui, etsi mente Deum agnoscunt, de eo tamen non curant atque sic vivunt, quasi nullus sit Deus. Alii sunt theoretici, qui Deum non agnoscunt. Et hi quidem sunt vel negativi, quando in

omnimoda Dei ignorantia versantur, ita ut nullam eius habeant notitiam vel conceptum neque de eo cogitent; vel positivi sive dogmatici, qui notionem Dei consecuti eum exsistere serio et ex animo negant; vel sceptici sive agnostici, qui negant homines scire posse, utrum sit Deus necne; vel critici, qui de exsistentia Dei mere dubitant, quia vim argumentorum, quae afferri solent, non agnoscunt, quin tamen positive exsistentiam Dei vel demonstrabilitatem eius negent: hucusque, inquiunt, exsistentia Dei non est demonstrata; quis scit, num futurum sit, ut aliquando demonstretur? Athei theoretici positivi sive dogmatici soli sunt athei stricte dicti iique alii sunt materialistae, alii pantheistae[1]. — Iam ex ordine statuimus:

Assertum 1. Multi exsistunt athei practici. Tristissima enim experientia id docet. Tales atheos novit S. Paulus scribens: «Multi enim ambulant, . . . quorum Deus venter est» (Phil. 3, 18—19).

[1] Materialistae discrimen rerum corporalium et spiritualium negantes mundum solis corporibus materialibus constare dicunt. Substantia corporum vel materia non est ab alio, sed ab aeterno et necessario exsistit. Ergo materia secundum eos est ens a se. Materialismus refutatur iis omnibus, quae in toto decursu theodiceae de attributis entis a se sive Dei tradimus (cf. speciatim thes. 1, schol. I). Nam haec attributa certe materiae non competunt. — Pantheismus variis formis proponitur, sed semper res eo redit, ut plus minusve expresse dicatur non esse in mundo plures numero substantias, sed unam esse omnium rerum substantiam eamque «spiritualem et divinam». Variae res mundanae non sunt nisi varii «modi» huius unius substantiae; secundum eos (etiam secundum materialistas) omnia in mundo fiunt absoluta et metaphysica et ferrea necessitate. Dicunt igitur (cum materialistis) v. gr. absolute necessarium esse, ut hodie sit coelum serenum, et absolute repugnare aiunt mundum sic disponi, ut hodie pluat. Cordatus quisque immediate intelligit assertum esse falsum. Deinde pantheistae (et materialistae) negant libertatem hominis. Sic evidenti testimonio conscientiae contradicunt; insuper totus ordo ethicus et socialis prorsus perturbaretur et destrueretur, si hoc systema ab omnibus hominibus serio in praxim deduceretur. Denique pantheistae, quando asserunt res mundanas et finitas non esse nisi modos substantiae divinae internos, Deum reddunt multiplici limitatione et omnibus malis et peccatis obnoxium et sic infinitatem Dei destruunt (thes. 12). — Et haec hoc loco contra materialistas et pantheistas sufficiant. Tota enim theodicea in eorum confutatione versatur, quia omnibus vel fere omnibus contradicunt, quae in hac disciplina demonstrantur. Uberiorem eorum refutationem invenies in Th. L. c. 13 et 14 (p. 377—509).

Assertum 2. Non possunt esse athei negativi, si quaeritur de notitia Dei mere interpretativa et morali, i. e. homo, ex quo ad annos discretionis pervenit, Deum interpretative cognoscere debet, etsi non formaliter. Nam tunc homo dicitur ad annos discretionis pervenisse, quando bonum et malum discernit, quando cognoscit bonum esse faciendum et malum absolute vitandum. Hac autem necessitate morali cognita, ipse legislator absolutae auctoritatis sive Deus cognoscitur, interpretative saltem et moraliter, quatenus homo, qui contra dictamen conscientiae agit, Deum vere offendit.

Assertum 3. Possunt esse athei negativi etiam ad longum tempus, si quaeritur de notitia expressa, clara et distincta unius Dei, tamquam auctoris et domini absoluti omnium rerum. Hoc enim docere videtur experientia. Cogita v. gr. de hominibus in Australi continente per tot saecula latentibus. — Sed in hac re multiplex peccatum intervenit. Peccaverunt maiores, cum primitivam Dei cognitionem adulterari permitterent. Peccatum est et peccatur saepissime a posteris, cum, quando vivacior de divinis suspicio menti eorum se ingerit, non satis eam sequuntur, ut investigatione facta has res perfectius cognoscant. De singulis tamen illis hominibus miseris, num in hac re peccaverint et quam graviter et quoties, disputare nolumus; relinquimus eos infinitae Dei misericordiae et iusto iudicio. — Considerandum autem est id, quod maxime impedit cognitionem Dei unius et veri, esse praeiudicia polytheismi auctoritate maiorum accepta. Cum enim principium rerum et ordinis mundani et legis moralis cognovisse sibi videantur, ulterius non inquirunt neque ad veritatem unius Dei perveniunt.

Assertum 4. Non possunt esse athei positivi, qui subiective certi sint Deum, cuius clarum conceptum habent, non exsistere, i. e. non possunt esse homines, qui ita iudicant Deum non exsistere, ut nullo pulsentur errandi formidine. Nam argumenta pro exsistentia Dei tam illustria sunt, ut hominem, qui de Deo cogitat, aliqualiter saltem movere debeant. Fieri plane non potest, ut quis, quando huius mundi fabricam oculis contemplatur et praesertim organismorum mirabilem structuram, piscium in aqua natationem et avium in aere volatum considerat, supremo quodam intellectu haec omnia disposita esse sine mentis haesitatione diffiteatur. Fieri non potest, ut quis boni et mali discrimen deprehendens legislatorem supremum exsistere sine scrupulo infitietur. Fieri non potest, ut quis, quando iustitiam videt oppressam et iniquitatem superbe in terris regnantem, re-

tributionem iustam esse futuram cum firma certitudine neget. Fieri non potest, ut homo desiderio beatitudinis flagrans, quando de morte cogitat, ad spem vitae futurae a Deo sibi paratae non sollicitetur. — Deinde generatim falsum iudicium et plane deliberatum nunquam in mente est sine quadam errandi formidine.

Assertum 5. Possunt esse athei positivi etiam ad longius tempus, qui serio et ex animo dicunt et iudicant Deum, cuius clarum conceptum habent, non esse (iudicio scil. opinativo non subiective certo). Probari videtur per experientiam; neque enim censere debemus omnes eos mentiri, qui dicunt se non credere Deum esse. Verum haec opinio stare non potest sine gravi peccato; multae enim rationes, quae exsistentiam Dei manifestant, nimis obviae et faciles sunt et ea, quae contra afferuntur, communiter non ipsam exsistentiam Dei, sed modum ineffabilem, quo est et agit, spectant.

Assertum 6. Non possunt esse athei sceptici vel critici, qui claro Dei conceptu instructi longo tempore serio et ex animo sine gravi culpa de exsistentia eius dubitent, ita ut omne religionis exercitium bona fide per longum tempus negligant. Nam, ut diximus, nimis multae sunt rationes faciles et obviae, quae exsistentiam Dei revelant ei, qui polytheismi praeiudiciis liber et claro et sat perfecto conceptu divinitatis imbutus studiose inquirit, num Deus exsistat. Loquimur tamen, ut patet, de homine, qui rationem bene evolutam habet, non de semifatuis aut nimis stolidis.

Nota. Ut quis certitudinem practice sufficientem de exsistentia Dei acquirat, minime necessarium est, ut argumenta pro exsistentia Dei intelligat vel capiat. Fide etiam humana haec certitudo haberi potest et saepissime habetur, v. gr. in pueris, sed etiam in adultis. Pueri enim facillime et instinctu quasi naturali intelligunt se teneri, ut fidem in parentibus et tutoribus ponant, nisi specialis ratio obstet, praesertim in iis, quae ad fundamenta vitae humanae spectant, inter quae maxime sunt religio et Deus. In hac autem re felicissima est condicio puerorum catholicorum. Eorum enim parentes et tutores in his rebus non loquuntur nomine proprio, sed provocant ad testimonium Ecclesiae catholicae infallibile, quod est testimonium omnium saeculorum, idque miraculis et martyriis et omni, qui concipi potest, modo firmatum. Et sic fides humana parentibus exhibita transit in fidem divinam. Hoc autem testimonium Ecclesiae catholicae auctoritatem habet prorsus immensam et absolutam, quam etiam pueri catholici suo modo sentiunt. Iam per ipsam suam ex-

sistentiam Ecclesia catholica est miraculum prorsus stupendum, ut auctoritatem, quam tamquam a Deo acceptam sibi tribuit, spernere non possimus. Ecclesia est omnium operum divinorum, quae in his terris cernuntur, incomparabiliter excellentissimum. Testimonium Ecclesiae catholicae est omnium testimoniorum, quae unquam in his terris audita sunt, incomparabiliter gravissimum. Huic Ecclesiae et testimonio eius prudentissimus quisque humillime se subiicit, speciatim etiam in iis, quae de Dei exsistentia et attributis docet. De hoc testimonio Ecclesiae catholicae legi potest, si placet, Wilmers II[8], § 14 b et c.

PARS IV.

De attributis operationis divinae.

§ 1. De scientia Dei subiective considerata.

THESIS XVIII. Deus formaliter intelligit modo infinite perfecto.

Stat. quaest. Postquam attributa esse divini consideravimus, videndum est de attributis operationis divinae, et primo quidem de intellectu Dei, deinde de voluntate. Quantum ad intellectum divinum primo agemus de subiectiva scientiae Dei perfectione, deinde de obiectiva eiusdem perfectione sive de obiectis scientiae divinae, tertio de scientiae divinae ordine, quo secundum nostrum modum concipiendi ex cognitione unius rei ad aliam quasi transit. Quantum ad voluntatem divinam prius agemus de voluntate Dei generatim, deinde de potentia Dei, i. e. de voluntate Dei, ut est efficax ad extra. — In hac thesi loquimur de perfectione scientiae divinae subiective consideratae.

Explic. et prob. I. *Deus est formaliter intelligens.*

Arg. 1. *(Ex argumento cosmologico.)* Deus est creator hominis. Atqui homo intellectu praeditus est. Ergo in Deo etiam est intellectus. Est autem in Deo non eminenter tantum, sed formaliter. Nam intellectus, cum sit perfectio simplex, eminenter in aliqua natura esse non potest, quin insit formaliter. Intelligere autem esse perfectionem simpli-

cem inde patet, quia secundum rationem formalem nullam involvit imperfectionem.

Arg. 2. *(Ex argumento tychologico.)* Hic mundus, cum sit contingens, oriri non potuit nisi ex libero Dei consilio. Ergo in Deo est libertas et voluntas et consilium et intellectus.

Nota. Quam plurima alia argumenta afferri possunt, sed ea omittimus. Magnum eorum numerum, qui tamen facillime adhuc augeri posset, invenies in Th. L. n. 822. — Etiam ex argumento teleologico, eudaemonologico, ethnologico, ut de ideologico et henologico taceam, immediate sequitur Deum esse intelligentem.

II. *Deus omnia intelligit modo infinite perfecto.* Nam Deo infinito omnis perfectio simplex modo infinite perfecto convenit. Atqui intellectio est perfectio simplex. Ergo Deus formaliter intelligit modo infinite perfecto.

Nota. Ex hoc sequitur, quod Deus omnia vera et intelligibilia ab aeterno in aeternum actualiter et immutabiliter et perfectissime cognoscit.

III. *Deus, quaecumque intelligit, unico actu intelligit.* Nam secus esset in Deo compositio ex pluribus actibus. Deus autem est simplicissimus.

Nota. 1. Itaque actus scientiae divinae est entitative simplex, terminative multiplex (multos habet terminos). Dici etiam potest imperfecte virtualiter multiplex, quia multis creaturarum actibus intellectivis aequivalet.

2. Ille unicus actus scientiae divinae est simplicissimus. Cum hoc cohaeret, quod Deus cognoscendo non format conceptus universales neque entia rationis. Sed Deus omnia, quae sunt in re, unico simplicissimo actu simul comprehendit sine abstractione et sine rationis distinctione et sine multiplicatione conceptuum realiter vel perfecte virtualiter distinctorum.

IV. *Deus non cognoscit componendo et dividendo, sicut fit in iudiciis nostris.* Nam in Deo non sunt plures apprehensiones et conceptiones cum distinctione reali vel virtuali perfecta, ex quibus iudicium generatur et componitur, sed unico simplicissimo actu cognoscit subiectum et praedicatum et conformitatem intellectionis cum re. — Est tamen in

Deo formaliter vel proprie iudicium, quia eodem actu, quo veritatem apprehendit, eam affirmat.

V. *Scientia Dei non est discursiva sicut ratiocinium nostrum.* Nam in Deo non habentur plures intellectiones realiter vel perfecte virtualiter distinctae, quarum una aliam generat, sed unico actu omnia simul videt, sine discursu proprie dicto.

Nota. Neque tamen omnia obiecta aeque principaliter ad intellectum divinum se habent, sed est ordo quidam scientiae divinae. Speciatim, ut videbimus, Deus non omnia immediate in se ipsis cognoscit, sed essentia Dei est medium, in quo cognito Deus reliqua obiecta percipit. Propterea saepe dicunt in Deo non esse quidem discursum formalem et proprie dictum vel virtualem perfectum, sed virtualem imperfectum et minus proprie dictum.

VI. *Deus est intellectio subsistens,* i. e. intellectio Dei non est accidens Dei, sed ipsa eius substantia. Nam in Deo propter summam eius simplicitatem nullum est accidens.

Schol. I. *Terminare* cognitionem dicitur, quodcumque ei tamquam obiectum subiicitur. Obiectum autem cognitionem *determinare* dicitur, quando non solum cognoscitur, sed etiam vere principium est et ratio cognitionis. Ut obiectum appelletur proprie determinativum, non satis est, quod veritas eius per modum merae condicionis ad intellectionem supponatur, sed debet esse vere ratio cognitionis, ita ut cognoscens ab obiecto vere dependeat et perficiatur. — His praemissis dico:

1. Obiecta finita, i. e. ea, quae Deus praeter se ipsum cognoscit, meri termini sunt intellectus divini. Neque enim illis obiectis cognitio divina determinari potest, cum, quidquid divinum est, propter summam Dei independentiam in aliquo externo vere rationem aut causam habere nequeat.

2. Ipsa essentia divina non determinat efficienter intellectionem divinam, quia intellectio divina non producitur ab ea aut causatur, cum intelligere divinum sit ipsum esse divinum. Nihilominus recte dicimus cognitionem Dei per essentiam eius determinari, quia essentia Dei est ratio intellectionis, etsi non causa; ita Deus sibi est etiam ratio ex-

sistentiae. Si obiectum et cognitio realiter distincta sunt, obiectum determinativum est causa cognitionis.

Schol. II. 1. *Deus cognoscit universalia. Neque tamen Deus format conceptus universales, ut apprehensio mentis nostrae.* Nam repraesentationes universales sunt valde imperfectae, quia non repraesentant totum id, quod est ex parte rei. Deinde universalium formatio supponit a mente fieri distinctionem rationis inter essentiam et individuationem, inter genus et differentiam specificam; has autem distinctiones mens divina non facit. Itaque Deus rationes rerum communes sic cognoscit, ut eodem simplicissimo actu una cognoscat singularum proprias. Cognoscit formam universalem, quatenus individua, quae sub ea continentur, eorumque inter se similitudinem uno actu simplicissimo percipit.

Deus etiam cognoscit propositiones universales et omnia generatim enuntiabilia, quia cognoscit totum id, quod nos his propositionibus intelligimus: quamquam Deus neque conceptus universales format neque componendo aut dividendo intelligit. Cognoscit igitur Deus v. gr. omnes theses in philosophia veras, omnia theoremata mathematica etc. Deus cognoscit propositionem universalem, quatenus omnes propositiones particulares sub ea contentas earumque affinitatem cognoscit.

Itaque Deus cognoscit universalia, i. e. cognoscit *id quod* est universale et pluribus rebus commune. Sed non cognoscit universale modo universali, i. e. non cognoscit illud seorsim et abstracte, ut mens nostra. Deus non cognoscit alio actu rationem rei communem et alio actu rationem rei propriam et individualem.

2. *Deus cognoscit entia rationis.* — Deus cognoscit omnia entia rationis et speciatim omnia mala sive physica sive moralia et omnes in rebus negationes et limitationes. Nam cognoscit omne id, quod nos entibus rationis formatis in rebus cognoscimus. Tamen scientia Dei non fingit entia rationis, sicut apprehensio mentis nostrae. Neque enim Deus non-entia per modum entis positivi et seorsim positi cognoscit, sed omnia infinita perfectione cognoscit ideoque simpliciter ut sunt. At id iam per singula consideremus.

Intellectus igitur divinus non facit distinctionem rationis. Cognoscit perfecte rem et eo ipso cognoscit omnes distinctiones rationis, quas mens nostra in re facere potest; neque tamen ipse rem dividit vel diversas de ea format cognitiones re vel perfecte virtualiter distinctas. — Neque Deus format relationem rationis.

Cognoscit ea, quae nos relationibus rationis formatis cognoscimus, neque tamen per modum entis realis; sed omnia cognoscit simpliciter ut sunt. Cognoscit perfecte subiectum relationis et terminum; eo ipso cognoscit relationem realem vel rationis, quae inter ea viget. — Neque Deus confingit conceptus chimaericos. Cognoscit perfecte chimaeras, quatenus cognoscit partes conceptus chimaerici, quem nos formamus, et harum partium oppositionem. Sed non cognoscit chimaeram conceptu separato et per modum entis seorsim stantis in realitate sua.

In specie Deus mala et negationes cognoscit per realitatem eis oppositam. Itaque Deus malum (proxime) cognoscit per bonum creatum, quo privat. (Etiam homo malum non per seipsum cognoscit, sed per bonum oppositum, quod ad ens rationis formandum concurrit.) Nempe Deus cognoscens essentiam suam, ut eam res creata secundum quasdam perfectiones imitatur, eandem essentiam concipit, ut imitabilem per ulteriores perfectiones, secundum quas tamen, ut Deus videt, illa res ab imitatione essentiae divinae excluditur, quamvis imitari possit vel etiam debeat.

3. *Deus cognoscit omnes cognitiones nostras, etiam errores.* — Deus scit, quaecumque homo dicere, cogitare, imaginari potest. Cognoscit ergo, quae in nobis sint et esse possint entia rationis, distinctiones rationis, intentiones logicales, universalia, enuntiabilia, ratiocinia, quamvis mens eius ipsa non formet entia rationis vel discursus; cognoscit omnes errores nostros possibiles, omnes conceptus chimaericos, omnes rerum relationes et combinationes utcumque imaginabiles, ut in nobis sunt vel esse possunt, i. e. cognoscit modo absolute perfecto actus mentis nostrae, quibus haec omnia formamus vel formare possumus. Videt etiam summa claritate cognitiones nostras obscuras. Omnia enim obscura videt non obscure.

4. *Proprietates quaedam scientiae divinae.*

a) Cognitio Dei est clarissima, quia infinite perfecta. Unamquamque rem tanta attentione et intensione cognoscit, ac si eius intellectus hac una re consideranda occuparetur.

b) Cognitio Dei est *certissima.* — In Deo nullus est error, nulla dubitatio vel coniectura, nulla in certitudine graduum vel specierum diversitas; omnis enim certitudo Dei est perfectissima ideoque metaphysica.

c) Cognitio Dei est absolute *supercomprehensiva* (rerum finitarum) tum intensive, quia Deus infinita claritate rem videt, cum

claritas obiectiva rei sit finita; tum extensive, quia Deus omnia in re videt exteriora et interiora, etiam intima et secretissima, neque Deus solum de re cognoscit ea, quae aliquis intellectus ex sola natura illius rei inspecta colligere potest, sed supercomprehensio Dei ad omnia extenditur, quae de illa re utcumque vera sunt; v. gr. videt habitudinem rei ad quemvis actum liberum hominum futurum vel futuribilem.

d) Cognitio Dei est *intuslectiva*, i. e. ab interiori ad exterius, a priori ad posterius procedens. Nimirum nos pleniorem de rebus scientiam nobis parare solemus, quatenus ex effectibus observatis operationes rerum, ex operationibus vires earumque leges, ex viribus naturam substantiae intelligimus, ex substantiis finitis denique ad Deum ascendimus. Itaque ab exteriori ad interius, a posteriori ad prius mens nostra procedit. Deus e contrario. Ab essentia et decretis divinis ad substantias creatas earumque vires, operationes, effectus intuitum suum diffundit. In Deo ordo cognoscendi res est sicut ordo rerum in essendo; in nobis ordo cognoscendi solet esse inversio ordinis essendi. Tamen Deus, postquam cognovit effectum, in effectu iterum videt causam, prout in eo quadantenus continetur.

e) Cognitio Dei est *aeterna*. — Propterea futura, etiam libera, ab aeterno praescit; futura et praeterita eadem intuitionis claritate videt, ac si essent praesentia.

Schol. III. *De principiis scientiae divinae.* — Ad intellectionem nostram concurrunt facultas intellectiva, species intelligibilis, species expressa. Videndum per singula, quomodo haec se habeant in Deo.

1. In Deo est proprie et formaliter facultas sive potentia sive virtus intellectiva. Est enim in Deo ratio sive principium sufficiens actualis intellectionis, quae ratio sufficiens appellatur potentia intellectiva. Tamen in Deo potentia non producit actum secundum efficienter et tamquam causa, uti fit in creatura; sed divinus intellectus realiter idem est cum actu suo secundo.

2. Facta distinctione inter cognitionem per essentiam et cognitionem per speciem, Deus recte dicitur se ipsum per essentiam, reliqua per speciem cognoscere. Nam etsi omnia cognoscit per essentiam suam, tamen non eadem est habitudo sui et aliorum ad hoc medium. Nimirum ipse est

idem cum illo medio per identitatem, res aliae in eo sunt per assimilationem (tamquam termini similitudinis). Et ideo seipsum cognoscit per essentiam sive per identitatem cum essentia, alia vero per similitudinem sive speciem. Idem autem est, quod eius est essentia et aliorum similitudo. — Itaque in Deo ratio speciei intelligibilis formaliter et proprie invenitur; est autem una tantum species in Deo, quae est eius essentia. De ratione enim speciei intelligibilis non est, ut sit accidens a facultate intellectiva realiter distinctum, aut ut efficienter producat intellectionem; sed satis est, ut per eam, quatenus est quaedam similitudo rei, intellectus idoneum principium constituatur huius rei intelligendae. Species intelligibilis pertinet ad actum primum mentis. Si mens eam ab obiecto recipit, vocatur etiam impressa, quia ab obiecto menti imprimitur. In Deo species intelligibilis non est impressa, quia Deus eam a se habet et non ab obiecto.

3. Intellectus noster per speciem intelligibilem formatus ad actum intelligendi transit et intelligendo in seipso aliquam intentionem rei intellectae exprimit, quam definitione exterius significamus. Haec intentio intellecta, quae dicitur, est quasi terminus operationis intelligibilis, et hinc a specie intelligibili differt; quae est principium operationis intelligibilis, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Appellatur intentio intellecta, alio nomine species expressa vel verbum mentis. In nobis ipsa intellectio, quae ab intellectu tamquam eius operatio procedit, realiter a verbo mentis nihil differre videtur, quamquam distinctio rationis habetur. Porro usu loquendi Theologorum et Philosophorum factum est, ut verbum mentis non dicatur, nisi id, quod intelligendo realiter producitur. Itaque intellectio divina, cum realiter producta non sit, non est verbum, sicut intellectio nostra. Num autem nihilominus secundum intellectum in Deo propter abundantem perfectionem actus intellectivi realis quaedam oppositio relativa cognoscentis et cogniti habeatur vel realis quaedam productio sive generatio verbi fiat, sola ratio diiudicare non potest. Fide autem scimus in personis divinis Patrem intelligendo generare Verbum sive Filium tamquam

personam sibi consubstantialem. Sic igitur fide constat in Deo esse formaliter et proprie speciem expressam sive Verbum; est autem unum tantum in Deo Verbum, quo seipsum et omnia intelligit. «Sic igitur», inquit S. Thomas, «per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.»

Schol. IV. *De virtutibus intellectus divini.* — 1. Quinque distingui solent virtutes intellectuales in Deo (et in homine): intellectus, scientia, sapientia, prudentia, ars. Sciendum est, quod illae virtutes in Deo non sunt proprie habitus. In Deo enim omnino non sunt proprie habitus. Nam habitus est facilitas quaedam accidentalis, quae potentiae, cum ex se sit capax difficultatis, ad promptius agendum superadditur. In Deo autem non est accidens neque agendi difficultas. Nihilominus in Deo sunt proprie virtutes. Virtus quidem definiri solet habitus operativus bonus; et sic non est proprie in Deo, quia in Deo non est habitus. Sed illa est definitio virtutis creatae. Virtus, si a differentia creati et increati abstrahitur, definiri potest perfectio quaedam facultatem bene disponens in ordine ad agendum; et sic virtus est in Deo.

2. Speciatim in Deo est *sapientia*. Nam mens divina est cognitio rerum per altissimas causas; cognoscit enim Deus supremas rerum causas. Itaque Deus res in altissimis et universalissimis earum causis considerat et propterea opera sua optime disponit et ordinat. — Hanc sapientiam Deus manifestavit in mirabili ordinis mundani et naturalis dispositione et praesertim in opere redemptionis, quod considerant theologi. — Mens divina est etiam *scientia* sive cognitio rerum per proprias et proximas causas; cognoscit enim Deus etiam proximas rerum causas. Eadem mens est *intellectus* sive cognitio intelligibilium absque discursu. Eadem mens est *prudentia* sive recta ratio agibilium, quia Deus habet rectum et infallibile iudicium agendorum (ad extra). Eadem mens est *ars* sive recta ratio factibilium, quia Deus habet cognitionem factibilium omnium et modorum, quibus fieri possunt.

Obi. 1. Deus aliquando plura scit, aliquando pauciora; nimirum hodie plura scit tamquam praeterita, quam scivit ante centum annos. Ergo scientia Dei non est infinita.

Resp. *Dist. antec.:* Hodie plures res sunt praeteritae, quam heri, et Deus hoc scit ab aeterno in aeternum, et sic Deus di-

citur hodie plura scire ut praeterita, quam heri, per denominationem et mutationem mere externam, *conc.;* per mutationem internam, *nego; nego conseq. et consequentiam.* Mutatio externa non opponitur infinitati, quia nullum inducit perfectionis incrementum vel decrementum.

Obi. 2. Deus plures res creare potuit quam creavit, et tunc plures creaturas ut exsistentes videret. Ergo scientia Dei non est infinita.

Resp. *Dist. antec.:* Deus potest plura exsistentia scire quam scit, si non supponimus ea tantum exsistere, quae revera aliquando in praesenti rerum ordine exsistunt, *conc.;* suppositione illa facta, *nego; nego conseq. et consequentiam.* Infinitati Dei non obstat, quod pro libertate sua haec vel illa circa res finitas statuere potest, et quod sic scientia, quam habet de decretis et operibus suis alia et alia esse potest, quatenus decreta et opera eius alia et alia sunt. Nam terminationes contingentes in scientia et voluntate Dei circa res finitas non involvunt perfectionis augmentum vel decrementum. Infinitas Dei et scientiae divinae salvatur, dummodo ab aeterno in aeternum omnia cognoscat, quae aut necessario aut per libertatem divinam vel creatam de facto vera sunt. Cf. thes. 12, obi. 15 et 16.

Nota. Simpliciter loquendo Deus non potest plura scire quam scit. Nam illa propositio simpliciter posita intelligitur de scientia Dei, ut est aeterna, non de scientia Dei, ut est per denominationem externam temporalis; intelligitur etiam de scientia, quae est supposito praesente decreto creationis. Itaque non est dicendum Deum posse plura scire quam scit nisi cum addito, quo explicatur, quo sensu loquaris. — Deus scit omne verum; et plus quam omne verum sciri non potest. Cf. S. Thom., S. th. p. 1 q. 14 a. 15 ad 2 et 3.

§ 2. De obiectis scientiae divinae.

THESIS XIX. Deus non solum sui conscius est, sed etiam se comprehendit.

Stat. quaest. Hac thesi incipit disputatio de obiectis scientiae divinae. Ex ordine dicemus:

a) Deus cognoscit seipsum;

b) Deus cognoscit omnia possibilia;

c) Deus cognoscit futura necessaria, quorum determinatio non pendet a libertate creata;

d) Deus cognoscit futura libera;

e) Deus cognoscit futuribilia sive libera condicionate futura.

In hac thesi agimus de scientia, quam Deus de seipso habet. Dicimus Deum se comprehendere. Comprehensio est intellectio, qua res tantum cognoscitur, quantum ex se cognoscibilis est.

Prob. 1. pars. *Deus sui conscius est.* Omne enim intelligens sui conscium est. Atqui Deus intelligit, ut probavimus.

Prob. 2. pars. *Deus se comprehendit.* Nam 1. si cognitio sui in Deo obiectum non adaequaret, cognitio, quam Deus de se haberet, esset imperfecta; et consequenter etiam esse divinum esset imperfectum, cum esse divinum sit intelligere.

2. Res dicitur comprehendi, quando tam perfecte cognoscitur, quam est ex se cognoscibilis. Atqui tanta est virtus Dei intelligendi, quanta est eius intelligibilitas, cum utrumque in eadem essentia Dei fundetur.

Schol. I. Deus a nemine comprehenditur quam a seipso: non a beatis in coelo, non ab ipsa humana Christi natura. Nam cognitio comprehensiva de Deo est scientia infinita; omnis autem cognitio creata est finita.

Schol. II. Dei comprehensio sui est oceanus lucis infinitus. In hac comprehensione universa Dei cognitio absolvitur. Nam comprehensione sui Deus omnia cognoscit intelligibilia. Primo cognoscit omnia possibilia, quia se ipsum non comprehenderet, nisi etiam ea videret, quae in ipso fundantur, quatenus per ea essentia divina est imitabilis ad extra. Deinde ad comprehensionem Dei spectat, ut cognoscat decreta sua libera. Haec autem decreta videre non potest, quin videat res futuras, saltem in quantum a libertate creaturae non pendent. Porro Deus videre debet omnes concursus, non solum quos creaturae offert, sed etiam quos in actu secundo exhibet. Hos autem concursus in actu secundo exhibitos videre non potest, quin omnes creaturae operationes videat, etiam liberas. Videt denique Deus, quis concursus in quavis condicione creaturae liberae oblatus, prae aliis pro indifferentia potentiae liberae una oblatis futurus esset ex acceptatione libertatis creatae in actu secundo exhibitus, et sic Deus videre debet libera sub condicione futura. — Haec sequentibus plus luminis accipient. Sed hic anticipanda erant, ut comprehensio Dei digne aestimetur.

Schol. III. Ergo essentia divina est infinite *intellectiva,* quia Deus cognoscit omne verum; est infinite *intelligibilis,* quia infinita claritate seipsam (Deo) manifestare potest et manifestat; est infinite repraesentativa sive *manifestativa,* quia manifestat (Deo) omne verum; est infinite *intellecta,* quia Deus seipsum comprehendit.

Schol. IV. Conscientia sui in creatura condicio et medium est, quo ad cognitionem eorum, quae supra eam sunt, iuvetur, ut in his (i. e. in Deo, qui est super omnia) quietem et beatitudinem inveniat. Deus autem conscientia et comprehensione sui infinite satiatur et beatur neque per eam ad cognitionem eorum, quae infra sunt, ducitur nisi *per redundantiam,* non vero *per indigentiam,* ita ut his terminis indigeat tamquam re, a qua pendet vel perficitur vel etiam beatur. Cognitio sui in Deo redundat in cognitionem aliorum, quia est eorum exemplar, et quia exemplaritatem suam perfecte cognoscit. — Vides, quantae sint praerogativae conscientiae sui in Deo.

THESIS XX. **Deo perfecte nota sunt omnia possibilia.**

Stat. quaest. Possibilia hic intelligimus essentias finitas, quae sunt exsistentiae capaces, et veritates in his essentiis fundatas. Cognoscit igitur Deus omnia possibilia et omnia, quae de iis secundum veritatem praedicari possunt.

Prob. Arg. 1. *(Ex cognoscibilitate possibilium.)* Scientia Dei est infinita. Ergo complectitur, quidquid est cognoscibile. Atqui possibilia sunt cognoscibilia secundum omnes rationes communes et individuas, secundum omnes suas vires earumque efficaciam, secundum omnes suas combinationes et relationes possibiles; immo ab ipsis hominibus saepe multa ex his cognoscuntur. Ergo Deus omnia possibilia secundum omnes istas rationes cognoscit. Profecto Deus infinitus omnia intelligit, quae utcumque intelligibilia sunt et vera et apta, quae ab ullo intellectu cognoscantur.

Arg. 2. *(Ex ratione causae exemplaris in Deo.)* Deus essentiam suam comprehendit ideoque etiam eam comprehendit, secundum quod est ratio exemplaris omnium possibilium, i. e. secundum quod omnia possibilia continet tamquam terminos imitabilitatis suae. Ergo comprehensio essentiae divinae includit cognitionem perfectam et distinctam omnium possibilium.

Arg. 3. *(Ex ratione causae efficientis in Deo.)* Deus seipsum perfecte intelligit. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus et potentia eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur obiecta, ad quae haec virtus se extendere potest, in quantum huic virtuti subduntur. Unde, cum virtus divina se extendat ad omnia possibilia, cum nihil fieri possit nisi a Deo, qui est solus prima causa efficiens omnium, quae fiunt: necesse est, quod Deus omnia possibilia cognoscat. Et quidem debet ea cognoscere non solum secundum communem rationem entis, sed etiam quoad esse proprium et singulare usque ad ultimas differentias, quia secundum esse suum totum a divina virtute pendent.

Nota 1. Ergo Deus cognoscit, quid causa necessario agens sub quibusvis condicionibus, quibus omnia ad agendum requisita ponuntur, pro natura sua esset actura, si in istis condicionibus reapse constitueretur. Cognoscit etiam omnes illos actus, quos liberum arbitrium creaturae sub quibusvis condicionibus pro indifferentia sua ponere *potest,* si voluerit.

Nota 2. Scientia Dei, quam hoc articulo consideravimus, appellari solet scientia *simplicis* intelligentiae. Haec intelligentia appellatur simplex sive pura, quia non est coniuncta et quasi composita cum visione, qua percipitur exsistentia rei. Cf. thes. 22, nota 2.

Obi. 1. Si Deus omnia possibilia cognoscit, multitudinem videt actu infinitam. Atqui multitudo actu infinita repugnat. Ergo Deus non cognoscit omnia possibilia.

Resp. *Dist. mai.:* Tunc Deus videt multitudinem actu et *presse* infinitam, *nego; utcumque* actu infinitam, *transm.; contrad. min.:* Multitudo actu et presse infinita repugnat, *conc.;* multitudo (pro omni modo loquendi) actu utcumque infinita, *nego; nego conseq.* — Multitudinem (actu et) presse infinitam intelligimus multitudinem infinitam hominum simul exsistentium et omnem multitudinem infinitam, qua admissa possibilitas illius multitudinis hominum sequeretur; cf. thes. 3, schol. II.

Controvertunt auctores, utrum multitudo possibilium, quam Deus cognoscit sit actu an potentia infinita; omnes tamen concedunt hanc multitudinem nullo modo esse finitam, sed infinitam (i. e. saltem indefinitam sive potentia infinitam). Quaestio est

de mero modo loquendi, si agitur de auctoribus, qui, ut S. Thomas et nos cum illo, recte docent multitudinem infinitam hominum simul exsistentium repugnare. Quare hanc controversiam, ut minus utilem, omittimus. Sine dubio Deus intelligit multitudinem actu infinitam, si, ut S. Thomas, istis verbis nihil significas, quam Deum actu videre omnia membra alicuius multitudinis, quae non est finita (sed saltem potentia infinita sive indefinita).

Obi. 2. Deus non cognoscit nisi ea, quorum est vel esse potest causa exemplaris. Atqui malorum Deus non est causa exemplaris. Ergo Deus mala non cognoscit.

Resp. *Dist. mai.:* Deus non cognoscit nisi ea, quorum est causa exemplaris et eorum negationes, *conc.;* et non etiam negationes, *nego; contrad. min.:* Deus non est causa exemplaris malorum, *conc.;* non exemplar bonorum, quibus mala tamquam negationes opponuntur, *nego.* — Ea est natura cuiusvis mentis, ut per rationem, qua formam cognoscit, cognoscat etiam negationem formae.

Nota. Deus tamquam causa efficiens omnium cognoscit mala possibilia, quia est vel esse potest causa efficiens bonorum, quibus mala tamquam negationes opponuntur. — Relationes rationis et similia Deus cognoscit, quatenus perfecte cognoscit eorum fundamenta realia.

Obi. 3. Perfectio Dei non pendet a terminis finitis cognitionis suae. Ergo essentia Dei et scientia eius manerent infinitae, etiamsi aliqua possibilia ignoraret. Ergo non est sufficiens ratio, ut dicamus Deum cognoscere omnia possibilia.

Resp. *Dist. antec.:* Non dependet proprie, i. e. si Deus supponitur quaedam vera finita non cognoscere, infinitas eius non destruitur *consecutive* et quasi a priori, *conc.;* non dependet improprie, i. e. in illa hypothesi infinitas Dei non destruitur arguitive et *suppositive, nego; nego conseq. utrumque.*

Ad Dei infinitatem pertinet, ut eius scientia se extendat ad omnia vera necessaria et etiam ad vera contingentia, velut ad actus nostros liberos, si supponuntur esse vera vel futura. In hoc consistit perfectio quaedam Dei realis a ceteris perfectionibus imperfecte virtualiter distincta, sine qua infinitus esse non potest. Ergo si quis supponit Deum possibilia quaedam non cognoscere, consequenter supponit Deum non habere illam, quam modo diximus, perfectionem, et sic destruit infinitatem Dei et Deum ipsum. Ergo non poteris a Deo auferre cognitionem alicuius veri, quin auferas essentiam Dei, ex qua illa perfectio necessario

resultat, vi cuius Deus omne verum, si supponitur esse verum, necessario cognoscit. Destruit Deum, non quia illa vera sunt fundamentum Dei, sed quia Deus suo modo est fundamentum istius veri et cognitionem veri necessario involvit.

Specialis perfectio Dei non est in eo, ut Judas Dominum prodat et Deus hoc cognoscat; nam Deus mutatus non esset, si Judas non prodidisset. Cognitio proditionis Judae Deo non addit perfectionem realem a ceteris perfectionibus imperfecte virtualiter distinctam, sed merum respectum rationis vitalem, ut iam explicatum est. At perfectio quaedam specialis Dei a ceteris imperfecte virtualiter distincta est illa necessitas, quae efficit, ut, si Judas prodit, Deus hoc cognoscat.

Secundum explicationem datam scientia Dei ad res finitas extenditur, quatenus finita a Deo pendent, non Deus a rebus finitis. Propterea dicere solent: cognitio Dei ad res finitas extenditur *per redundantiam* et non *per indigentiam*. Similiter sentiendum est de imitabilitate et aliis relationibus (rationis), quae sunt in Deo ad res finitas.

Obi. 4. Deus possibilia cognoscit, sicut sunt in ipso. Atqui non sunt in eo formaliter et secundum distinctas suas species et differentias (neque enim Deus v. gr. est lapis possibilis), sed sunt in ipso virtualiter tantum tamquam in causa, i. e. secundum universalem rationem entis.

Resp. *Dist. mai.:* Sicut sunt in ipso, tamquam attributa eius et formae eum intrinsecus denominantes, *nego;* tamquam termini (formae *terminantes*) imitabilitatis eius et virtutis manifestativae, *conc.; contrad. min.:* Non sunt formaliter in Deo tamquam formae informantes eum et intrinsecus denominantes, *conc.;* tamquam termini imitabilitatis et virtutis manifestativae, *nego; nego conseq.* Possibilia per esse suum formale sunt Deo similia et ideo secundum esse suum formale Deum imitantur et termini sunt imitabilitatis divinae.

Obi. 5. Si in Deo est scientia rerum possibilium et finitarum: a) in Deo est aliquis habitus; b) Deus vel eius cognitio mensuratur ab obiectis finitis; c) cognoscit res per causas et in causis, i. e. demonstrative et discursive; d) in Deo est relatio realis ad res finitas, sicut in omni scientia ad obiectum eius. Atqui haec omnia dici nequeunt. Ergo Deo cognitio possibilium minime est tribuenda.

Resp. a) Scientia creata est habitus, scientia increata non est habitus, quia non est accidens, sed ipsa substantia Dei, quia

intime et absoluta necessitate unitur cum aseitate. b) Intellectus divinus est comformis obiectis, non ita ut mensuretur vel determinetur ab obiectis, sed ut ipse et essentia Dei, quacum identificatur, mensuret et determinet obiecta. c) Etsi Deus res in causis cognoscit, tamen in Deo non est demonstratio vel discursus virtualis perfectus vel discursus proprie dictus, quia nulla distinctio virtualis perfecta actuum. d) Scientia creata realiter refertur ad obiectum, quia ab obiecto aliquo modo pendet et perficitur, sed scientia increata et infinita non ita refertur; nam in Deo propter eminentiam esse sui nulla est relatio realis ad alia a se (cf. thes. 17, appendix II).

Obi. 6. Deus non cognoscit possibilia, nisi quatenus essentia eius necessario connectitur cum possibilibus. Atqui Deus non potest necessario connecti cum possibilibus, quia magis necessarium non connectitur necessario cum minus necessario. Ergo Deus possibilia non cognoscit.

Resp. *Conc. mai.; nego min. et conseq. Ad prob. min. dist.:* Non connectitur cum eo, quod est minus necessarium intrinsecus, *nego;* quod est minus necessarium etiam secundum denominationem externam, *conc.* Concedimus necessitatem absolutam et infinitam, qua Deus possibilia fundat, esse maiorem necessitate, quam cum possibilibus communicat, ut eam *intrinsecus* receptam et ex essentia sua resultantem habeant. Nam necessitas, quam possibilia intrinsecus participant, est quidem absoluta, sed finita, sicut ipsa essentia, ex qua resultat. Neque tamen negamus possibilia praeter illam necessitatem intrinsecus receptam habere necessitatem infinitam et cum Deo aequalem, non quidem intrinsecus receptam, sed per *denominationem externam* ab illa necessitate, qua Deus ea fundat. — Itaque nullum inconveniens est in eo, ut ens magis necessarium aliis tribuat necessitatem minorem eis internam.

Inst. Si possibilia in Deo fundarentur, possibilitate unius muscae deficiente ipsa Dei essentia deficeret. Atqui id admitti nequit. Ergo possibilia in Deo non fundantur.

Resp. *Dist. assert.:* Deficeret essentia Dei arguitive et suppositive, *conc.;* consecutive, *nego; contrad. min.; nego conseq.* (cf. obi. 3). — Possibilitatem muscae auferre non potes, quin auferas essentiam Dei, quae eam necessario post se involvit. Hoc non est ex eo, quod musca est fundamentum essentiae divinae, sed quod essentia divina est fundamentum muscae.

THESIS XXI. Deus ab aeterno praescit omnia futura necessaria.

Stat. quaest. Dicimus Deum ab aeterno cognovisse omnia, quae aliquando independenter ab usu libertatis creatae erant futura.

Prob. 1. pars. *Deus cognoscit omnia, quae sola operatione eius aliquando exsistent.* Cognoscit enim, quia se comprehendit, decreta sua, quibus ea infallibiliter ad exsistentiam perducturus est.

Prob. 2. pars. *Deus cognoscit omnia, quae per causas secundas necessario agentes aliquando exsistent.*

Arg. 1. *(Ex aeternitate Dei.)* Haec futura Deus saltem cognoscit, quando actu fiunt. Secus enim esset vere ignorans et non infinite perfectus. Deinde homines haec futura, quando fiunt, cognoscere possunt et saepe cognoscunt; et hinc etiam Deus ea tunc cognoscit, cum nulla sit perfectio in creatis, quae non sit in Deo. Ergo Deus haec futura ab aeterno praevidet; nam Deus est immutabilis in scientia sua et, quod aliquando scit, semper scit.

Arg. 2. *(Ex cognitione perfecta actus primi.)* Deus cognoscit, quaenam causae necessario agentes aliquando sint exstiturae, et quis earum sit actus primus, et num oblatum habeant concursum divinum; hoc enim ab eius operatione et voluntate sola pendet. Atqui, qui perfecte ab aeterno ista omnia perspecta habet, ab aeterno etiam cognoscit omnia ea, quae unquam ab his causis sibi permissis sunt dimanatura.

Nota. Thesis etiam hac ratione demonstrari potest: Causalitas Dei, cum sit infinita, se extendit ad omnia, quae aliquando extra ipsum erunt (cf. thes. 31). Ergo Deus, quatenus se et virtutem suam perfecte cognoscit et comprehendit, haec omnia perfecte cognoscit. Virtus enim alicuius rei non cognoscitur modo absolute perfecto, nisi cognoscantur obiecta, ad quae haec virtus se extendit.

THESIS XXII. Deus ab aeterno praescit omnia libera absolute futura.

Stat. quaest. Libera futura sunt actus, quos voluntas creaturae libera aliquando reapse eliciet. In thesi appellantur

libera absolute futura, ut a futuribilibus sive liberis condicionate futuris, de quibus in sequenti thesi sermo est, expressius distinguantur.

Prob. Arg. 1. *(Ex cognoscibilitate huius futuri.)* Quidquid habet intelligibilitatem vel veritatem, id necessario intelligitur a Deo tamquam ab intellectu infinite perfecto. Atqui libera futura ab aeterno habent veritatem et intelligibilitatem. Ergo Deus ea ab aeterno cognoscit.

Prob. min. Si quid aliquando libere fit, ab aeterno verum est dicere hoc sic eventurum esse; nam propositio vera dicitur, quatenus vel affirmat esse, quod in re est, vel negat esse, quod in re non est. Ergo enuntiabile, quo actus liber, qui aliquando fit, affirmatur esse futurus, ab aeterno verum est et cognoscibile, ideoque ipse actus liber futurus ab aeterno verus est et cognoscibilis.

Arg. 2. *(Ex aeternitate Dei.)* Libera futura Deus saltem cognoscit, quando actu fiunt. Secus enim esset vere ignorans. Deinde creatura libere agens actus suos cognoscit, quando fiunt; et hinc etiam Deus ea tunc cognoscit, cum nulla sit perfectio in creatis, quae non sit in Deo. Ergo Deus actus liberos ab aeterno praevidet; nam Deus est immutabilis in scientia sua et, quod aliquando scit, semper scit.

Arg. 3. *(Confirmatur ex omnium hominum persuasione.)* Quotquot admittunt Deum esse, omnes fatentur eum esse praescium futurorum, nisi forte aliquos philosophos falsis ratiociniis deceptos excipias; cogita v. gr. de oraculorum usu. Unde S. Augustinus: «Confiteri», inquit, «esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est.» Et iterum: «Qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus» (De civ. Dei l. 5 c. 9 n. 1 et 4).

Nota 1. Thesis etiam hac ratione demonstrari potest: Causalitas Dei, cum sit infinita, etiam ad actus liberos futuros entium finitorum se extendit. Ergo Deus, cum virtutem suam perfecte comprehendat, etiam hos actus cognoscit.

Nota 2. Scientia Dei, quam hoc et praecedente articulo consideravimus, appellari solet scientia visionis. Per eam igitur Deus novit quidquid in aliqua temporis differentia

actu exsistit. Nomen desumptum est ex analogia cognitionis humanae. Corpora enim, si exsistunt, homo visione oculorum cognoscere potest, possibilia autem per solam intelligentiam.

Obi. 1. Quod Deus videt futurum esse non potest non evenire. Atqui id, quod non potest non evenire, non est liberum. Ergo si Deus actus voluntatis praescit, perit libertas hominis.

Resp. *Dist. mai.:* Id non potest non evenire necessitate consequente (futuritionem), *conc.;* necessitate antecedente, *nego; contrad. min.; nego conseq.* Sic se habet praescientia Dei ad futura, sicut se habet visus noster respectu praesentium. Atqui visus noster non destruit libertatem actionis, quam videmus, quamquam posita visione illa actio non potest non esse; velut, si Socratem currere video, Socrates libere currit, quamquam, si video eum currere, non potest non currere. Ergo a pari praescientia Dei, qua Deus ab aeterno Socratem currere praevidit, non impedit, quominus Socrates libere currat, quamquam posita hac praescientia non potest non currere. Sicut visus noster supponit Socratem currere (nisi enim curreret, eum non videremus currere), ita etiam praescientia Dei eum cursurum esse supponit (nisi enim cursurus esset, Deus hoc non praesciret). Praescientia autem Dei futurum Socratis cursum supponere potest, sicut visus noster supponit praesentem, quia Deus propter aeternitatem suam ad omnia tempora aeque perfecte se habet atque ad praesentia. Propterea, sicut certitudo visus nostri non impedit libertatem Socratis currentis, ita neque praescientia Dei, quia utraque certitudo et necessitas supponit Socratem currere, neque aliud dicit quam Socratem, si supponitur currere, non posse simul non currere. Hoc modo constantissime hanc difficultatem solvit S. Thomas (Vide Th. L. p. 802).

Necessitas, quam ex praescientia divina actus liberi induunt, variis nominibus appellatur. Dicitur necessitas condicionata et opponitur absolutae, quia non convenit rebus absolute et seorsim ab omni suppositione, sed prout supponuntur subesse cognitioni certae; nimirum non est absolute necessarium Socratem currere, sed si eum currere videmus aut Deus praescit, non potest non currere. Item dicitur necessitas consequentiae et opponitur necessitati consequentis; nimirum in propositione: «Si Deus Socratem currere praescit, Socrates non potest non currere», non est necessarium ipsum consequens, puta Socratem currere, cum libere currat, sed est necessarius nexus vel necessaria consequentia

logica ab antecedente ad consequens. Denique dicitur necessitas consequens et opponitur necessitati antecedenti, quia sequitur ipsam rei futuritionem, non eam praecedit.

Obi. 2. Secundum dicta actus liber praevidetur, quia est futurus. Atqui id dici nequit, quia scientia Dei non determinatur a rebus. Ergo dicta non satisfaciunt.

Resp. *Conc. mai.; nego min.; ad rat. additam:* Praescientia Dei non determinatur ab actu libero per modum causae, *conc.;* per modum condicionis, *nego.* Res ulterius explicabitur in thesi 24.

Inst. Scientia Dei est causa rerum. Ergo a rebus non determinatur ne per modum quidem condicionis.

Resp. *Dist. antec.:* Scientia simplicis intelligentiae est causa rerum, *conc.;* scientia visionis, *nego. Parit. dist. conseq.:* Ergo scientia simplicis intelligentiae, qua actus liberi indeterminate ut possibiles cognoscuntur, non determinatur per libertatem nostram, *conc.;* scientia visionis, de qua agit thesis nostra, et qua actus liberi futuri determinate cognoscuntur ut futuri, non determinatur vel quasi determinatur per libertatem nostram tamquam per condicionem, *nego.*

Nota. Praescientia Dei in actum libertatis nostrae non influit; actus eodem modo fit, ac si Deus eum non praevideret. Ergo difficultas non est in eo, quomodo actus maneat liber sub praescientia Dei, sed quomodo a Deo praesciri possit, cum sit liber. Haec difficultas consideratione aeternitatis Dei solvitur. Nimirum coram essentia et oculis Dei omnia nostra temporalia quasi aeterna sunt, et Deus ab aeterno in aeternum omnibus temporibus aeque perfecte praesens est, ac si aeternaliter exsisterent. Neque tantum iis, quae creatura futura aliquando facit, Deus tam perfecte aeternaliter praesens est, sed etiam iis, quae libertas possibilis et nunquam creanda sub quibusvis condicionibus faceret, si in iis poneretur; neque decreto creationis praesentia Dei ad illam libertatem et illos actus ullam perfectionem acquireret, quam sine decreto creationis non haberet.

THESIS XXIII. Deus cognoscit omnia libera condicionate futura.

Stat. quaest. Thesi affirmamus Deum scire omnia futuribilia, i. e. quid certa quaedam voluntas libera certo tempore et sub certis condicionibus, quibus omnia ad agendum praerequisita comprehenduntur, ageret, si in illo tem-

pore et in illis condicionibus constitueretur; et hanc scientiam dicimus extendi ad omnem voluntatem liberam possibilem, ad omne tempus possibile et ad omnes condiciones possibiles, dummodo omnia ad agendum praerequisita complectantur.

Prob. Arg. 1. *(Ex cognoscibilitate huius futuri.)* Quidquid habet intelligibilitatem vel veritatem, id necessario intelligitur a Deo tamquam ab intellectu infinite perfecto. Atqui libera condicionate futura habent veritatem et intelligibilitatem. Ergo Deus ea cognoscit.

Prob. min. Deus posset decernere ut haec libertas hoc tempore sub his condicionibus constitueretur. Tunc libertas certum actum poneret, qui tamquam liberum absolute futurum veritatem atque intelligibilitatem haberet et a Deo cognosceretur. Atqui, si post decretum condicionis verificandae ab aeterno verum est, quod creatura exsistens tali modo aget, ante hoc decretum (i. e. in signo rationis, quod decretum Dei liberum condicionis verificandae praecedere concipitur) verum erat, quod creatura possibilis sic ageret, si condicio verificaretur; nam decretum Dei, quo creatura actualis fit et condicio verificatur, non determinat actum liberum, sed determinatio qua talis est opus solius creaturae, quae sic aget vel ageret. Hinc cognoscitur condicionate futurum determinatam veritatem habere ante decretum condicionis verificandae et *independenter ab ipso;* habet igitur etiam veritatem et intelligibilitatem, si tale decretum omnino non fit. Veritas enim adest ante decretum, et haec manet, sive postea decretum fit, sive non fit.

Arg. 2. *(Ex gubernatione rerum.)* Est in Deo providentia, qua rerum mundanarum cursum eo ordine, quem ipse elegit, ad praestitutos fines dirigit; et quidem ad perfectionem Dei pertinet, ut omnia certo consilio ad fines suos dirigat. Neque vero potuisset antecedente et certo consilio ullum ordinem eligere, si ignoraret, quidnam causae creatae pro varia condicione, in qua ponerentur, operaturae essent. Quia nos eiusmodi scientiam non habemus, in dirigendis aliis hominibus valde timidae et incertae sunt providentiae nostrae. Hanc autem timiditatem et incertitudinem ne Deo tribuamus.

Arg. 3. *(Confirmatur ex omnium hominum persuasione.)* Thesim nostram demonstrat etiam communis hominum sensus. Solent enim homines Deum orare, ne hanc vel illam actionem ipsis noxiam, quam forte ab iis sibi relictis positum iri praevidet, permittat; ut ipsos ponat in iis adiunctis et in eo officio, in quibus videt eos bene vel melius operaturos esse; ut bona huius vitae ipsis conferat, si videt ea sibi profutura, neget, si nocitura; ut se vel alios sibi caros ex hac vita avocet, si videat fore, ut diutius viventes peccando Dei offensam incurrant. Homines saepe solent se in suis suorumque calamitatibus consolari, quod sibi persuadent Deum ideo talia permisisse, quia secus in maiora mala incidissent, quae ipse noverat. Qui oracula vel prophetas consulit, numini tribuit scientiam liberi condicionate futuri.

Nota 1. Scientia Dei, quam hoc articulo consideravimus, appellari solet scientia condicionalis, scientia condicionata, scientia condicionatorum, scientia media. Hoc ultimo nomine tunc tantum appellari solet, quando modus huius cognitionis secundum placita molinistarum describitur. Cf. thes. 24, schol. III.

Nota 2. Ad quaestionem, num in Deo admittenda sit scientia *media reflexa,* qua Deus propria sua decreta condicionata videat, lege, si placet, Th. L. n. 848—849. Nos talem scientiam in Deo negandam esse putamus. Nam Deus et voluntas eius non habent statum possibilitatis praevium cum decretis futuribilibus determinatis, qui deinde per aliquod decretum liberum sine ulteriori determinatione ex statu metaphysico ad statum exsistentiae physicae perducitur.

Obi. Quod esse determinatum non habet neque in se neque in causis, non est determinate cognoscibile. Atqui actus liber (sive absolute sive condicionate) futurus esse determinatum non habet neque in se neque in causis. Ergo a Deo non potest determinate cognosci.

Resp. *Dist. mai.:* Quod esse determinatum ideale (metaphysicum, intelligibile) non habet, *conc.;* quod esse physicum non habet, *subd.:* Quod hoc esse non habet neque habebit neque haberet condicione verificata, *conc.;* quod tale esse non habet, sed habebit vel haberet, *nego; contrad. min.:* Actus liber futurus non habet esse determinatum in causa sive antecedenter ad

usum libertatis, *conc.;* non habet esse determinatum in se, *subd.:* Non habet tale esse ideale, *nego;* non habet tale esse physicum; *iterum dist.:* Non habet hoc esse physicum neque habebit neque haberet, *nego;* non habet hoc esse physicum, *conc.; nego conseq.*

Inst. 1. Non habet in se esse determinatum ne ideale quidem, quia non habetur quidquam, quo tale esse determinetur.

Resp. *Nego mai. et rationem additam.* Illud esse determinatur per libertatem creatam et actum eius liberum (utique non sine concursu Dei).

Inst. 2. Illa libertas et ille actus non exsistunt. Ergo nihil determinare possunt.

Resp. *Dist. antec.:* Non exsistunt, sed exsistent vel exsisterent, *conc.;* non exsistunt neque exsistent neque exsisterent, *nego; dist. conseq.:* Ergo nullum esse physicum et actuale determinant, *conc.;* nullum esse ideale et cognoscibile, *nego.* Satis est, si actus liber exsistet vel exsisteret, ut per eum esse ideale, coram intellectu divino determinetur, quia Deus ratione suae aeternitatis libertati creatae futurae et possibili et operationi eius aeque perfecte praesens est, ac si essent actuales et iam coram Deo exsisterent. In hac re habetur profecto magnum «mysterium», nimirum *mysterium aeternitatis,* quod semper admirati sunt sancti Patres et theologi et philosophi, quia evidens quidem est rem sic esse, ut diximus, cum homo sit liber et Deus omniscius, sed modus, quo res sic est, valde obscurus est; nam aeternitatis conceptum quidditativum non habemus. Satis nobis esse debet, quia ex altera parte evidenter videmus rem sic debere esse, ex altera autem parte sive quoad modum rei nullam videmus apertam repugnantiam.

§ 3. De ordine scientiae divinae.

Praenotamentum I. De obiecto formali et de medio scientiae divinae.

ASSERTUM I. Essentia divina est obiectum formale intellectus divini, omne autem verum finitum est obiectum materiale tantum.

Stat. Quaest. 1. Obiectum formale mentis est, quod intellectus per se et ratione sui attingit, et ratione cuius intelligit, quaecumque intelligit. Obiectum igitur formale determinat tamquam causa vel (si obiectum et facultas sunt realiter idem) tamquam ratio actus facultatis secundum spe-

ciem et perfectionem. Nempe obiectum formale determinat actum facultatis tamquam principium commune omnium actuum facultatis ideoque determinat *speciem* actuum. — Obiectum materiale est illud, quod intellectus attingit non ratione sui, sed ratione obiecti formalis. — Obiectum formale appellatur etiam primum, primarium, princeps vel principale; obiectum materiale autem vocatur saepe secundarium.

2. Essentia divina, ratione cuius Deus omne obiectum cognoscit, intelligitur ens divinum in tota sua latitudine, ut etiam includit attributa, personas, voluntatem et quidquid est formaliter in Deo; abstrahitur tantum ab ipsa illa intellectione, de cuius obiecto quaeritur, et ab iis, quae ad eam consequuntur. Nempe omnia, quae sunt formaliter in Deo, unicam habent immaterialitatem, veritatem et intelligibilitatem. Eandem essentiam latissime sumptam in sequentibus thesibus ponimus esse medium-quo et medium-in-quo divini intellectus. Omnia divina Deus videt immediate in se ipsis; quamquam nihil impedit quominus attributum, quod immediate in se videtur, simul videatur mediate in alio attributo.

Nota. Obiectum formale saepe reponi debet in aliqua formalitate omnibus obiectis materialibus communi, quando scil. talis formalitas communis est id, quod facultas primo attingit et ratione cuius attingit, quaecumque attingit. Obiectum formale intellectus divini non est talis formalitas communis. Obiectum materiale mentis divinae cum formali non coniungitur ut species cum genere, sed ut terminus imitabilitatis cum exemplari.

Prob. 1. pars. *Essentia divina est obiectum formale intellectus divini.* Nimirum, ut in statu quaestionis diximus, intellectus Dei ex obiecto formali propriam perfectionem recipit omnibus actibus intellectus et scientiae Dei communem; obiectum formale est veluti mensura, cui scientia Dei adaequari debet. Atqui scientiae divinae infinitae non proportionatur nisi scibile infinitum, quod est ipse Deus. Ergo.

Prob. 2 pars. *Omne verum finitum est obiectum materiale tantum scientiae divinae.* Nimirum Deus cognoscit

omne verum finitum. Cum autem intellectui divino propriam perfectionem non tribuat, relinquitur, ut sit obiectum scientiae divinae materiale tantum, non formale.

ASSERTUM II. Essentia divina est medium-quo intellectus divini respectu rerum finitarum.

Explic. et prob. 1. Duplex distingui solet medium cognitionis: medium-quo et medium-in-quo. Medium-quo est species intelligibilis sive impressa, quae facultatem cognoscitivam tamquam similitudo rei et actus primus ad specialem rem apprehendendam determinat. — Medium-in-quo est res, per cuius cognitionem in cognitionem aliorum devenitur, velut in speculo videtur homo, in cantu cognoscitur avis. Ergo, medium-in-quo movet ad cognitionem, in quantum est cognitum; medium-in-quo cognitionis est illud, in quo prius cognito aliud cognosco, ita ut non solum medium, sed etiam cognitio medii ad aliud cognoscendum iuvet.

Nota. Medium-in-quo saepe distinguitur duplex. Alterum est medium-in-quo stricte dictum, quod habetur, quando cognitio medii a cognitione obiecti, ad quam ducit, non realiter vel virtualiter perfecte distinguitur, sed tantum virtualiter imperfecte. Alterum est medium-e-quo vel medium-per-quod, quod habetur, quando cognitio medii et cognitio obiecti realiter vel perfecte virtualiter distinguuntur. Iam intelligis in Deo non posse esse medium-ex-quo, quia in Deo non sunt duae cognitiones realiter vel perfecte virtualiter distinctae. Medium-in-quo mentis divinae non potest esse nisi stricte dictum.

2. Ad hoc, ut species intelligibilis ducat ad cognitionem rei, per se non requiritur, ut species cognoscatur. Si species in cognitionem rei ducit, quin cognoscatur, species est tantum medium-quo cognitionis, non medium-in-quo; eiusmodi sunt species mentis nostrae. Si autem species non ducit in cognitionem rei, nisi quatenus ipsa cognoscitur, species est simul medium-quo et medium-in-quo; eiusmodi medium est essentia divina, ut statim probabimus (assert. III).

3. Modo diximus speciem intelligibilem esse medium-quo cognitionis. Ergo essentia divina est medium-quo intel-

lectus divini respectu rerum finitarum. Nam, ut supra diximus (thes. 18, schol. III), quoad has res essentia divina habet rationem speciei intelligibilis.

Nota. Comprehensio, quam Deus de seipso habet, non fit per aliquam speciem; quare ibi non loqui solemus de aliquo medio divinae cognitionis, sed dicimus simpliciter Deum se cognoscere per essentiam suam.

ASSERTUM III. Deus omne verum finitum cognoscit in essentia sua, ut in medio cognito; neque autem illa vera cognoscit immediate in seipsis.

Prob. 1. pars. *Essentia divina est medium-in-quo intellectus divini respectu rerum finitarum.* Nam Deus seipsum perfecte intelligit. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Ergo Deus se cognoscendo cognoscit omne verum finitum. Virtus enim divina, ut infinita, se extendit ad omnia, quae extra Deum sunt vel esse possunt, i. e. ad omnia finita.

Prob. 2. pars. *Vera finita Deus non cognoscit immediate in seipsis* (sed tantum mediate in seipsis, ut videbimus). Nam Deo perfectissimum quidque tribuendum est. «Atqui», inquit Lessius (De div. perf. l. 6 c. 1 n. 4) «est multo praestantius et sublimius, ut essentia divina, non solum quatenus est vis intelligendi et rationem potentiae subit, sed etiam quatenus habet rationem obiecti, sit principium omnis cognitionis.» Ergo essentia divina non est solum species, cuius virtute Deus omnia cognoscit, sed etiam obiectum, in quo cognito Deus omnia videt, et sine quo nihil intelligit. Cf. Th. L. n. 862.

Nota. Ceterum in hac re variae sunt auctorum sententiae. Alii defendunt vera finita cognosci tantum immediate in seipsis, ut Vasquez; alii cognosci tum immediate in seipsis tum mediate in essentia divina cognita, ut Raymundus; alii cognosci tantum mediate in essentia divina cognita. Hanc tertiam sententiam, quam nos sequimur, defendunt S. Thomas, Molina, Lessius, Suarez, Ruiz.

Schol. I. *Quomodo Deus omnia videat in essentia sua.*

1. Deus omne verum finitum videt in essentia sua, ut in repraesentativo summo et infinito vel ut in speculo absoluto omnis veri. Patet ex dictis. Nam sic nihil dicimus, quam Deum omnia finita cognoscere in essentia sua cognita.

2. Deus omne verum finitum in essentia sua videt tamquam in causa, i. e. quatenus entis finiti causa est vel esset vel esse potest. Haec est sententia S. Thomae. Aliqua testimonia, quae facillime augeri possent, habes in Th. L. n. 865 (v. gr. c. gent. l. 3 c. 56 n. 4).

Nimirum Deus revera est causa omnis realitatis, quae exsistit; est causa ipsius actus physici peccati, quamquam non malitiae eius. Porro omnia possibilia in tantum esse possunt, in quantum a Deo *causari possunt*. Item omnia condicionate futura etiam libera, in tantum essent, in quantum a Deo causarentur (non determinarentur) per concursum collatum. Si igitur causalitas Dei ad omne verum finitum se extendit,Deus etiam in seipso tamquam in causa omnia videt, quia secus se non perfecte comprehenderet. — Actus tamen liberos nostros Deus in se tamquam in causa non videt antecedenter, sed tantum consequenter ad eorum futuritionem suppositam, quia etiam causa eorum determinata non est nisi consequenter ad hanc futuritionem, ut ex dicendis patebit.

Nota. Negationes et mala videt Deus in forma et bonitate opposita, quam in se tamquam in causa videt. Cf. thes. 18, schol. II 2.

Schol. II. *Num Deus vera finita videat in seipsis.*

1. Res cognosci in seipsis vario sensu accipi potest. Aliquando res a Deo in seipsa cognosci dicitur, ut intelligatur Deum habere aliquam rei cognitionem, qua eam immediate cognoscit, non mediate, i. e. non ita ut eam videat per essentiam suam, tamquam per medium-in-quo. Hoc sensu Deus res finitas in seipsis non videt, sed videt eas mediante essentia sua, ut dictum est hic in assert. III.

2. Aliquando rem in seipsa cognosci dicimus ut intelligatur cognosci ipsam rem et rationes eius proprias et non tantum eius causam sive Deum, i. e. cognosci non tantum

illud esse eminens, quo Deus omnem perfectionem finitam infinite plus quam aequivalenter continet. Hoc modo Deus omnes res finitas videt mediante essentia sua in seipsis et secundum rationes earum proprias. Secus enim eas revera non cognosceret.

3. Aliquando rem in seipsa cognosci dicimus, ut intelligatur eam a Deo cognosci ratione determinationis, quam habet vel haberet in seipsa in aliqua temporis differentia, i. e. cognosci supposita eius futuritione vel veritate, quae Deum ad eius cognitionem per modum condicionis determinat. Opponitur haec cognitio ei, qua res cognoscitur ratione determinationis, quam habet tamquam terminus virtutis omnino antecedenter in causa et in actu primo causae et nondum supposita eius futuritione. Hoc sensu Deus cognoscit res in seipsis, quatenus ratione aeternitatis suae omnia perfecte cognoscit non secus, ac si essent praesentia, ita ut futuritio rerum vel veritas, quae supponitur, Deum ad eas cognoscendas per modum condicionis determinet. Speciatim libera absolute et condicionate futura cognoscuntur *tantum* in seipsis, quia antecedenter ad futuritionem et futuritione non supposita non est eis esse in causis determinatum.

Praenotamentum II. De concursu Dei quid sentiendum esse videatur.

1. Suppono id, quod postea (thes. 31) probabimus, ad omnes causarum creatarum operationes requiri, ut creatura ad actionem a Deo moveatur, per concursum simultaneum, ita ut, quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat *tamquam ab immediato, licet non unico,* principio suo effectivo.

Ergo operationes et effectus creaturarum sunt tum a Deo tum a causa secunda. Habemus igitur duplex principium effectivum. Neque tamen effectus est partim a Deo partim a creatura, sed totus ab utroque. Hinc utrumque agens est causa totalis totalitate effectus, non totalitate causae. Utrumque etiam agens est causa partialis, sed partialitate causae, non partialitate effectus; nimirum neutra causa eam

virtutem exserit, quae sola huic effectui producendo sufficiat.

2. *Concursus creaturis liberis oblatus describitur.* — Iam ea, quae de concursu generatim supponimus, voluntati libere agenti applicemus. Cum Deus concurrat per solum actum voluntatis suae (in Deo enim agere et velle sunt idem), in concursu duplicem actum voluntatis divinae distinguere possumus. Priori actu, qui appellatur concursus oblatus vel praeparatus vel in actu primo, Deus indeterminate decernit se esse cooperaturum ad hunc vel illum actum, prout liberum arbitrium ad hoc vel illud se determinaverit; vi huius decreti Deus cum voluntate creata unitus est eique assistit, ut creatura habeat Deum cooperantem ad id, quod ipsa libere eliget. Posteriori actu, qui appellatur concursus collatus vel exhibitus vel exercitus vel praestitus vel actualis vel in actu secundo, Deus ex determinatione per liberum arbitrium creaturae facta determinate vult vel, si agitur de peccato, (volendo, ne actus impediatur) efficaciter permittit voluntate quadam operativa et effectiva, ut hic exsistat determinatus actus; hunc posteriorem voluntatis suae actum Deus non ipse sibi determinat, sed ei determinatur per liberam electionem creaturae, cui per concursum oblatum Deus hanc determinandi vim concessit (cf. n. 7). Concursus collatus est actus voluntatis divinae, quatenus haec voluntas rationem habet potentiae effectivae.

Concursu oblato nihil in voluntate nostra efficitur praeter unionem quandam cum Deo assistente; per eum voluntas habet Deum sibi assistentem et paratum ad iuvandum, ut libere agere possit, quod voluerit, in quantum vi illius assistentiae voluntas, ubi primum se ad quamcumque partem determinaverit, simul collatum sibi habeat Dei concursum actualem determinatum. Si Deus ad aliquem actum concursum suum non offert, voluntas ad illam partem se determinare non potest.

Concursus oblatus, i. e. voluntas Dei assistendi dicto modo vel etiam assistentia ipsa, est multiplex, indifferens et hypotheticus: est *multiplex,* quia Deus per assistentiam suam

et unionem paratus est et expositus ad concurrendum cum hoc actu, si sic libertas se determinavit, et ad concurrendum cum alio actu, si libertas se aliter determinaverit (illa igitur unio et assistentia virtualiter continet multiplicem cooperationem); est *indifferens,* quia Deus non ad unum determinatum actum prae aliis concursum offert, sed ex aequo ad plures et omnes actus, qui sunt in potentia liberi arbitrii; est *hypotheticus,* quia concursum actualem et determinatum Deus non vult conferre, nisi sub condicione, quod liberum arbitrium ad hanc partem se determinaverit.

Nimirum Deus scientia simplicis intelligentiae videt omnes actus possibiles, ad quos libertas in actu primo plene constituta se determinare potest. Huic libertatis amplitudini concursum suum accommodat; offert igitur per unionem illam et assistentiam, quam diximus, voluntati liberae multiplicem concursum, v. gr. aliquem concursum supernaturalem ad opus meritorium ponendum et simul aliquem concursum naturalem, quo creatura ad peccandum abuti potest, et insuper alios concursus bene multos ad actus naturales vel supernaturales. Sic creatura sub concursu Dei indifferenter oblato constituta, ad agendum plane expedita est, ita tamen ut adhuc sit vere indifferens ad hoc vel illud eligendum. Oblatio concursus sive assistentia illa divina spectat ad plenam constitutionem actus primi voluntatis.

3. *Concursus creaturis liberis collatus describitur.* Cum concursus oblatus, qui libero arbitrio in actu primo proportionatur, sit multiplex, indeterminatus et hypotheticus, concursus collatus est unus, determinatus et absolutus, quia est absolute ad illum unum actum determinatum, ad quem voluntas se libere determinavit. Nimirum voluntas sub concursu Dei oblato constituta est omnino expedita ad agendum, quodcumque placuerit. Nunc liberum arbitrium se determinat ad unum. Eo ipso unus ex concursibus oblatis evadit actualiter collatus; decretum Dei hypotheticum et ad multa indifferens fit voluntas absoluta et determinata ad unum, idque fit supposita libera determinatione voluntatis creatae. Verum ipsa illa determinatio voluntatis creatae ad unum fit sub concursu Dei collato et virtute huius con-

cursus, ita ut determinatio voluntatis creatae reddat concursum ex oblato collatum per modum condicionis simultaneae, non praeviae. Itaque determinatio voluntatis, quae realiter non distinguitur ab ipso actu libero, collationem concursus non praecedit nisi secundum quendam intelligendi modum, quo condicionem semper ante condicionatum esse ratio nostra fingit; revera autem determinatio voluntatis et collatio concursus sunt absolute simul.

Nota. Itaque concursus Dei oblatus est actus voluntatis Dei, quo Deus est indifferenter paratus ad efficiendum actum liberum, quem eligit creatura (concursus oblatus *principative* consideratus, actio Dei concurrens), et assistentia vel unio Dei cum voluntate creata ad istum actum Dei consequens (concursus oblatus *effective* consideratus, effectus actionis concurrentis). Similiter concursus collatus est actus voluntatis sive potentiae Dei, quo Deus una cum libertate creata actum liberum creaturae determinatum efficit (concursus collatus *principiative* consideratus, actio Dei concurrens), et ipse actus liber creaturae, prout etiam a Deo in creatura efficitur (concursus collatus effective consideratus, effectus actionis concurrentis).

4. *Mysterium omnipotentiae Dei explicatur.* — At, inquies, difficile intelligitur, quomodo Deus concursum suum ita offerre possit, ut libertatis creatae determinatio per modum condicionis simultaneae unum ex iis reddat actualiter exhibitum. Rem difficilem esse concedo. Sed demonstrari nequit eam repugnare; idque in re praesente satis esse debet. Si theologum agere volumus, ipsa obscuritas rei est argumentum veritatis. Nam modum, quo Deus voluntates nostras, salva libertate, concursu suo moveat, magnum mysterium semper visum est S. Patribus et Doctoribus. Recordemur igitur Deum esse omnipotentem. Neque dubitemus, quin infinita Dei potentia oblationem concursus perfectissime naturae voluntatis liberae accommodare possit, ut ea vere in virtute Dei simultanee concurrentis agat neque tamen ad unum praedeterminetur, sed ipsa intacta libertate se determinet. Ad eandem Dei omnipotentiam in hac difficultate provocat S. Thomas. Cf. Th. L. n. 870.

5. *Mysterium aeternitatis Dei explicatur.* — At, instabis, illa ad omnipotentiam Dei provocatio difficultatem bene solveret, si determinatio creaturae liberae ab aeterno fieret. Sed nunc, cum determinatio sit in tempore, non modica manet dubitatio. Nimirum concursus Dei collatus aeternus est. Quemadmodum enim Deus aeterno voluntatis suae actu mundum creat, sic etiam aeterno eiusdem voluntatis actu ad operationes liberas creaturarum concurrit. Quomodo igitur libera creaturae determinatio, quae in tempore fit, unum ex concursibus, qui aeterno decreto offeruntur, ab aeterno actualiter exhibitum reddere potest? Ad hunc nodum expediendum consideratio aeternitatis Dei conducit. Cum Deus aeternus sit, ad omnia tempora ex aequo se habet; itaque non aliter se habet ad res futuras, ac si ante omne tempus in ipsa aeternitate ei realiter praesentes fuissent. Propterea determinatione creaturae futura concursus Dei determinatur non solum tempore futuro, sed absolute ab aeterno. Hic ad aeternitatem Dei recursus frequentissimus est apud S. Thomam. Non quidem quaerit, quomodo concursus Dei ad actus liberos ab aeterno determinatus vel collatus esse possit, quia hanc de concursu materiam nondum tam explicate tradidit, quam hodie tradi solet; sed saepissime movet dubium simile et affine, quomodo scientia Dei de actibus liberis ab aeterno determinata esse possit. Constanter difficultatem diluit aeternitate Dei laudata. Plurimos locos indicat Th. L. 802 n. 4; hic sufficiat nominasse S. th. 1 q. 14 a. 13.

6. *Applicatio eorum, quae de concursu diximus, ad agentia creata necessaria.* — Ea, quae de causis liberis diximus, mutatis mutandis ad causas necessarias transferre possumus. Etiam his Deus concursum suum offert, ut, si ad actum transeant, concursum habeant collatum, cuius virtute agunt. Concursu oblato causa necessaria pro naturali sua determinatione transit ad actum mota simul per facultatem creatam et per concursum oblatum Dei. Eo ipso concursus oblatus fit collatus. — Est autem inter causas necessarias et liberas differentia prima in eo, quod concursus agenti necessario oblatus non est indifferens et multiplex. Nam cum Deus

concursum oblatum actui primo causae creatae accommodet, causae necessariae, quae est in actu primo naturaliter determinata ad unum, unus concursus determinatus offertur. Deinde causae necessariae ad actum secundum non transeunt propria determinatione et libera electione, sed actus eis praedeterminatur a natura et a Deo, qui naturam creavit et conservat et concursum proportionatum ideoque determinatum offert; causae autem liberae nullo modo praedeterminantur.

7. *Determinatio actus liberi creati sub concursu Dei accuratius consideratur.* — Secundum dicta intelligis Deum physice et immediate producere et efficere ipsam determinationem, qua voluntas creata unum alteri praeoptat; determinatio enim non est nisi ipse actus liber, quem Deus physice et immediate producit. Nihilominus Deus actum non determinat, sed eum determinat liberum arbitrium. Sic etiam Deus in nobis producit meritum, sed ipse non meretur. Nimirum denominatio determinantis illi soli principio convenit, quod in signo proximo ante determinationem actus omnino potest actionem omittere vel elicere oppositam, non autem principio, quod talem potestatem vel non habet vel ea uti nolens se attemperat alteri principio. In concursu conferendo Deus necessario agit, non libere determinando. Libere quidem offert concursum, sed postquam obtulit, necessario cooperatur voluntati in illam partem, ad quam illa se determinat; offerendo enim concursum se huic necessitati libere exposuit. Ita Suarez; cf. Th. L. n. 873. — Itaque determinatio creaturae liberae determinatur a sola creatura, efficitur tum a Deo tum a creatura.

8. Ratio formalis, sub qua Deus actiones et effectus causarum secundarum et speciatim actus nostros liberos attingit, est ratio generalis entis; nam omnia a Deo pendent, qua et quia sunt entia. Contra causa secunda effectum suum non attingit sub ratione universali entis, sed sub aliqua ratione particulari; omnis enim causa finita producit tale ens ex tali potentia passiva.

9. *Conclusio.* Secundum dicta in concursu Dei cum creaturis liberis ex ordine tria signa distinguere possumus. In primo signo Deus voluntati liberae offert concursum indifferentem

et multiplicem. — In secundo signo creatura se determinat ad unum certum actum exercendum; et eo ipso creatura Deum quasi determinat ad unum certum concursum conferendum per modum *condicionis* (non causae, quia Deus a creatura nullo modo dependet neque perficitur), et quidem per modum condicionis *simultaneae,* ita ut determinatio creaturae (quae est cum actu libero realiter idem) nullo modo concursum Dei collatum praecurrat, sed ut Deus statim ab initio determinationi creaturae et actui eius libero adsit per concursum suum collatum. — In tertio signo actus liber a creatura per libertatem determinatam et a Deo per concursum collatum determinatum efficitur.

In secundo ex his tribus signis continetur mysterium omnipotentiae Dei (cf. n. 4). Hoc signum ontologice omnino simul est cum signo tertio et tantum secundum considerationem mentis nostrae praecedit et sola ratione ab eo distinguitur. Haec distinctio ideo fit, ut clare ante oculos mentis nostrae ponatur libertatem creaturae in toto hoc negotio plene servari. Fundamentum distinctionis in eo est, quod determinatio creaturae liberae a sola creatura determinatur, ut dictum est. — Per concursum oblatum Deus voluntati liberae se adaptavit, ut supposita libera determinatione creaturae quam promptissime simul cum ipsa ad actum liberum efficiendum cooperetur. Quo perfectior est haec adaptatio, eo promptius cooperatio Dei determinationi creaturae consociatur. Itaque cum adaptatio Dei ad libertatem nostram sit infinite perfecta, infinita promptitudine Deus determinationi creaturae cooperatur; i. e. statim ab initio et absolute ab initio Deus cum determinatione creaturae agit; et sic totus actus liber una cum prima sua determinatione sub cooperatione Dei efficitur. — Haec explicatio certe modum cooperationis divinae non reddit plene perspicuum, sed modus manet obscuritate quadam mysteriosa involutus. Sic vero omnino esse debet, quia conceptum omnipotentiae Dei et modi, quo agit, non habemus quidditativum, sed imperfectum et ex analogia creaturarum haustum. Satis est, ut intelligas te in hoc negotio nullam videre apertam repugnantiam.

Quaestiunculas quasdam secundarias de concursu Dei examinatas habes thes. 31, schol. IV. — Obiectiones vide post thes. 31 et 32 adiectas.

Praenotamentum III. De concursu Dei quid statuant Bannesiani.

1. Doctrina de concursu, quam praecedente articulo exposuimus, appellari solet *Molinismus* sive *simultaneismus*. Essentia Molinismi in eo est, ut dicatur voluntatem liberam positis omnibus omnino ad agendum praerequisitis vero et pleno sensu posse agere et non agere, agere hoc vel illud; et hinc voluntatem verissimo sensu seipsam determinare neque, priusquam ad actum transeat, a Deo ad unum praedeterminari. Praeterea de essentia Molinismi est, ut dicatur Deum novisse libera condicionate futura; verum id non est Molinismi proprium, sed omnibus scholis Catholicis commune. Aliae quaestiones, quae in controversia Bannesio-Molinistica tractari solent, secundariae sunt et de iis Molinistae saepe alii aliter sentiunt.

Molinismo opponitur *Bannesianismus* sive praedeterminismus sive Thomismus (sensu quodam speciali dictus). Bannesiani cum Molinistis defendunt concursum collatum simultaneum, quatenus dicunt actum liberum creaturae immediate effici tum a Deo tum a creatura, sed insuper dicunt voluntatem liberam a Deo solo physice ad unum praedeterminari, antequam ipsa se determinet. Haec praedeterminatio physica quid sit, iam paucis exponendum est.

2. *Praedeterminatio physica definitur* a Gonet: «Actio Dei (qua) voluntatem humanam, priusquam se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione coniungere.»

a) Haec igitur praemotio appellatur *determinatio,* quia non est indifferens sive virtualiter multiplex sicut apud Molinistas concursus oblatus, sed ad unum dumtaxat actum. Intelligitur autem determinatio, quae non fit a voluntate creata, sed a solo Deo. Porro haec determinatio est quasi qualitas (cito transiens) physice voluntati inhaerens eamque complens in ordine ad proprium actum ponendum. «Motio

actualis Dei», inquit Alvarez, «confert voluntati et omnibus causis secundis ultimum complementum actus primi; confert etiam vim quandam, qua operantur ad esse et ad ultimam actualitatem effectus ut instrumentum Dei»; potissimum vero eius munus est, ut libertatis indifferentiam ad unum determinet.

b) Appellatur *prae*-determinatio, ut significetur hanc motionem actum secundum voluntatis praecedere natura et causalitate; nempe voluntas a Deo determinatur, antequam ipsa se determinat.

c) Appellatur *physica:* a) ut significetur modus causalitatis, i. e. illa motio non est moralis (suadendo etc.), sed est physice efficax; b) maxime vero, ut significetur illationis necessitas, nimirum illa motio infallibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter, irresistibiliter ad actum secundum voluntatis ducit. Ut metaphysice repugnat voluntatem agere non praedeterminatam, ita metaphysice repugnat eam non agere praedeterminatam.

3. Haec praedeterminatio, inquiunt, non solum non laedit libertatem, sed etiam constituit. Deus enim non solum praedeterminat ad actum, sed etiam ad modum libertatis; ideoque sicut metaphysice repugnat, quominus actus non ponatur, ita metaphysice repugnat, quominus non libere ponatur. Quia enim liberi arbitrii est, ut se ipsum determinet et cum positione unius actus coniungat potentiam ad oppositum: Deus tamquam causa prima voluntatem praedeterminat, ut ipsa deinde se determinet, eique potentiam ad oppositum servat (potentiam, inquam, non reducendam ad actum et cui metaphysice repugnat ad actum reduci). — Pari modo Deus non est auctor peccati. Solum enim praedeterminat ad entitatem physicam actus, malitiam autem moralem permittit (ita tamen, ut metaphysica necessitate cum entitate actus sit coniuncta).

4. Praedeterministae, ut explicent, quomodo Deus libera condicionate futura cognoscat, in Deo fingunt esse «decreta subiective absoluta, et obiective condicionata». Nempe dicunt Deum de omnibus possibilibus condicionibus secum ab omni aeternitate hoc pro libertate sua statuisse immutabile decretum: «Si haec voluntas libera hoc tempore sub his condicionibus poneretur (quamquam eam in tali condicione poni

absolute nolo), eam hoc determinato modo praedeterminarem». In his decretis aiunt Deum videre libera condicionate futura.

Nota 1. Systema praedeterminationis physicae appellatur Bannesianismus, quia Bannez theologus hanc doctrinam, quae tunc temporis primo coepta est in scholas introduci, inter primos speciali cura defendere conatus est. Doctrina opposita, quam nos sequimur, appellatur Molinismus, quia Molina theologus novam praedeterminationis physicae doctrinam inter primos speciali cura refutavit. Molinismus vocatur etiam simultaneismus, quia quoad creaturas liberas, de quibus in his controversiis potissimum, immo unice, agitur, defendit concursum collatum simultaneum *solum,* i. e. seclusa determinatione praevia libertatis creatae ad unum a Deo facta, non secluso concursu indifferenter oblato. Bannesianismus vocatur etiam praedeterminismus, quia defendit praedeterminationem physicam.

Nota 2. Bannesiani dicere solent etiam causas necessario agentes a Deo ad agendum praedeterminari. Tamen practice loquendo, haec «praedeterminatio» nihil aliud est quam concursus oblatus (qui in his causis est determinatus ad unum, cum earum actus primus indifferentiam ad plura non habeat), quem etiam Molinistae defendunt. In causis necessariis etiam secundum Bannesianos concursui oblato (determinato) nulla superadditur praedeterminatio ad indifferentiam actus primi determinandam (quia talis indifferentia non adest), i. e. nulla ibi habetur praedeterminatio proprie dicta, ut invenitur in causis liberis. Ergo de concursu, qui conceditur causis necessariis, quoad rem idem dicunt Bannesiani et Molinistae, quamvis vocabulum praedeterminationis illi adhibeant, hi (melius) vitent.

THESIS XXIV. Libera condicionate futura Deus non cognoscit in decretis subiective absolutis et obiective condicionatis neque in causis suis proximis ad agendum plane expeditis; sed tantum in seipsis sive in veritate ipsorum obiectiva.

Stat. quaest. Libera condicionate futura a Deo cognosci probavimus in thesi praecedente. In hac thesi declaratur,

quomodo Deus haec futuribilia cognoscat. Triplex est sententia:

1. Bannesiani dicunt Deum haec cognoscere in decretis suis subiective absolutis, obiective condicionatis (cf. praenot. III n. 5).

2. Alii dicunt Deum haec cognoscere in causis suis proximis, i. e. in perfecta comprehensione liberi arbitrii creaturae et omnium circumstantiarum. Nam, inquiunt, licet liberum arbitrium per se nude sumptum sit indifferens, si tamen consideretur cum omnibus suis propensionibus, circumstantiis, causis, cogitationibus, occasionibus, quae illud circumdant et sollicitant vel removent, in eius comprehensione infallibiliter potest cognosci, ad quid ipsum se determinaturum sit.

3. Molinistae dicunt Deum haec cognoscere in seipsis sive in veritate ipsorum obiectiva, i. e. cognoscere ea sine ullo medio, quod eorum esse sive eorum veritatem obiectivam antecedit vel non supponit, i. e. non cognoscere ea nisi supposita eorum veritate obiectiva.

Prob. 1. pars. Libera condicionate futura Deus non cognoscit in decretis suis subiective absolutis, obiective condicionatis. Nam:

1. Haec, quam impugnamus, opinio supponit voluntatem liberam creaturae a Deo ad actus suos physice praedeterminari. Atqui praedeterminatio physice reiicienda est, ut postea (thes. 32) demonstrabitur. Ergo etiam illa de modo scientiae opinio non admittitur.

2. Illa decreta subiective absoluta, obiective condicionata sunt inventum novum, id quod totam rem, praesertim apud theologos, parum commendat. Maxime S. Thomas, quem fidelissime adversarii sequi volunt, nihil de istis decretis habet.

3. Illa decreta, saltem pleraque, sunt otiosa neque per sapientiam divinam satis commendantur. Ad quid enim Deus faceret decreta circa aliquem hominem nunquam creandum? Hoc enim nihil refert ad gubernationem rerum, quas revera condidit et ordinat. In homine prudente tales actus circa condicionem practice (post decretum Dei de

condicione non verificanda) impossibilem reputarentur otiosi, vani, a recto usu prudentiae alieni. Ergo a fortiori a Deo removendi sunt.

4. Non satis apparet, quomodo illa decreta sapientiae divinae non contradicant. Cur enim Deus capit illa decreta? Videtur id agere, ut sciat, quid creatura sub quavis condicione esset actura; aliis verbis: Deus facit decreta, ut sciat, quid decreverit. Quidni? abstineat Deus a decreto: sciet se nihil decrevisse et insuper sciet v. gr.: Tyrios miracula videntes aut poenitentiam acturos fuisse aut non fuisse, prout ad alterutrum eos praedeterminasset.

Prob. 2. pars. Libera condicionate futura Deus non cognoscit in causis suis proximis penitus perspectis. Haec enim opinio supponit libera absolute futura similiter in causis suis proximis cognosci. Atqui id esse nequit. Nam:

1. Sic Deus posset esse tantum moraliter certus de futuro actu; est autem metaphysice certus. Nam certitudo Dei debet semper esse summa sive metaphysica.

2. Nulla habetur libertas, si positis omnibus ad agendum praerequisitis actus secundus usque ad minimas et infimas differentias infallibiliter determinatus est, quantumvis haec determinatio infallibilis ponatur esse moralis tantum.

3. Falsum est omnem actum secundum liberum iam esse determinatum infallibilitate morali in actu primo. Nam, nisi conscientia fallit, multa determinamus plene libere sine tali morali determinatione.

Prob. 3. pars. Libera condicionate futura Deus cognoscit in seipsis sive in concursu condicionate collato. Haec enim sententia post alias duas sola relinquitur. Nam probavimus ea non cognosci in aliqua praedeterminatione, quae a Deo fit (p. I), neque in aliqua praedeterminatione, quae per naturam fit vel per actum primum libertatis. Ergo in nulla praedeterminatione cognoscuntur, sed tantum supposita earum veritate obiectiva.

Schol. I. 1. Quaeri solet, in quonam medio Deus futuribilia cognoscat. Haec quaestio post ea, quae diximus, parvi est momenti. Demonstratum enim est ista futuribilia a Deo cognosci neque tamen cognosci nisi in seipsis, i. e. ea

determinate cognosci in nullo medio, quod esse et veritatem eorum antecedit vel non supponit. Ergo Deus futuribilia cognoscit aut in aliquo medio, quod eorum veritatem supponit, aut sine ullo medio, ita ut verum futuribile per modum condicionis immediate infinitam virtutem intellectus divini ad sui cognitionem quasi determinet. Hac thesi stabilita, tamquam puncto principali, bene contenti esse possumus. Utrum ex illis duobus tenendum sit, quaestio est secundaria eaque inter simultaneistas controversa, de qua unusquisque in suo sensu abundet.

Censemus autem futuribilia a Deo cognosci in aliquo medio, nempe in essentia sua tamquam in repraesentativo summo sive tamquam in speculo virtutis manifestativae infinitae (p. IV, § 3, praenot. I, schol. I 1). Haec est sententia apud simultaneistas communior et imprimis tenetur a principibus huius scholae fere omnibus. Hoc iam responso iterum bene contenti esse possumus. Ulterior enim quaestio, num insuper specialior ratio assignari possit, sub qua essentia divina sit speculum harum veritatum, et quae sit haec ratio, adhuc minoris est momenti.

Censemus autem Deum haec futuribilia in essentia sua sive in seipso cognoscere, quatenus ipse per concursum suum condicionate collatum esset causa horum verorum, si condicio verificaretur, i. e. Deum futuribilia cognoscere in concurso suo condicionate collato. Huic sententiae cum S. Thoma favent, nisi fallor, omnes Doctores, qui tradunt Deum omne verum finitum cognoscere in essentia sua tamquam in causa, quatenus nempe illa vera causat vel causare potest vel causaret (p. IV, § 3, praenot. I, schol. I 2).

Revera Deus, ut actum voluntatis creatae futuribilem, ita sine dubio etiam cognoscit concursum suum condicionate collatum, per quem hic actus futurus esset. Porro sine dubio Deus in cognitione concursus condicionate collati actum liberum futuribilem cognoscere potest. Insuper perfectio scientiae divinae postulare videtur, ut Deus liberam determinationem creaturae non aliter cognoscat quam sic in concursu condicionate collato prius cognito, et nullo modo immediate in seipso, i. e. ut rem creatam non cog-

noscat nisi in lumine increato (cf. p. IV, § 3, praenot. I, assert. III). Itaque Deus actum liberum futuribilem videt in essentia sua, ut per concursum condicionate collatum esset causa simultanea et nullo modo antecedens actus liberi. — Medium autem in scientia divina invenitur non ex indigentia quadam intellectus divini, sed per redundantiam infinitae comprehensionis, quam de se habet. Neque enim Deus proprie dependet a futuribili neque ab eo perficitur.

2. Itaque Deus futuribilia cognoscit in concursu suo condicionate collato, ideoque ea cognoscit in seipsis sive in veritate eorum obiectiva, quia ille concursus actum futuribilem per modum condicionis simultaneae supponit. Haec autem sententia ex dictis satis probata est. Et revera in se unit omnes veritatis characteres, ut iam explicamus.

a) Servatur libertas creata, cum sine omni restrictione et distinctione candide et sincere profiteamur voluntatem positis omnibus ad agendum praerequisitis posse agere et non agere, agere hoc et illud.

b) Servatur supremum Dei dominium in omnes creaturas, cum profiteamur Deum esse causam actus liberi secundum totam eius realitatem, quatenus facultas libera nihil agit nisi concursu collato cooperante.

c) Servatur mysterium omnipotentiae Dei, cum perfecte non valeamus intelligere, quomodo Deus concursum virtualiter multiplicem voluntati offerat, ut determinatio libertatis unum ex concursibus oblatis per modum condicionis simultaneae reddat in actu secundo collatum vel exhibitum.

d) Servatur mysterium aeternitatis Dei, cum perfecte non valeamus intelligere, quomodo determinatio creaturae, quae fieret, sed non fit, concursui divino possibili rationem condicionate exhibiti imprimat, aut quomodo, si libera absolute futura consideramus, determinatio creaturae in tempore facta concursum Dei reddat ab aeterno actualiter exhibitum.

e) Servatur veritas S. Thomae, ut videtur, explorata Deum omnia in se cognoscere tamquam in causa et Deum libera non esse cognosciturum, nisi eorum esset causa: siquidem Deus ea non cognoscit nisi in concurso suo collato, qui

est realiter idem cum essentia divina et est causa actus liberi.

f) Servatur veritas S. Thomae pariter explorata Deum libera futura non cognoscere nisi in seipsis, cum concursus Dei collatus supponat et includat determinationem liberam creaturae sive obiectivam liberi futuri veritatem; idem nimirum est cognoscere libera futura in causa, ut est idem cum concursu collato, et cognoscere ea in seipsis.

3. Deus secundum dicta futuribilia cognoscit in concursu suo condicionate collato. Ergo a pari libera absolute futura videt in concursu suo absolute collato. — Alio modo libera absolute futura videt sub lumine scientiae futuribilium sive mediae in decretis suis, quibus condicio futuribilium verificatur.

Schol. II. *De divisione scientiae divinae.* — In scientia Dei quattuor signa rationis ex ordine distinguere oportet. In primo signo Deus nondum cognoscit ullum ens finitum, sed seipsum tantum secundum rationes necessarias, quae sunt in ipso. Nam Deus se cognoscit primo et per se, reliqua secundo quasi loco et in seipso tamquam in medio cognito. — In secundo signo rationis Deus iam cognoscit entia finita, sed tantum possibilia, nondum futura. Nam cognitio possibilium est necessaria, cognitio futurorum contingens. Necessarium autem (saltem secundum rationem) est prius contingente. — In tertio signo rationis Deus iam habet scientiam contingentem; sed cognoscit tantum libera condicionate futura, nondum ullam rem absolute futuram. Nam scientia condicionatorum prior est aliquo modo quam scientia absolute futurorum, quia haec exercitium libertatis divinae supponit, illa autem nondum supponit. Scientia condicionatorum nondum est scientia Deo libera. — Denique in quarto signo rationis, quod decreta Dei libera sequitur, habemus scientiam Deo liberam, quae est de rebus absolute futuris.

Itaque in Deo quadruplex distinguitur scientia: 1) scientia sui, quae pertinet ad primum signum; 2) scientia simplicis intelligentiae, quae pertinet ad secundum signum; 3) scientia media, quae pertinet ad tertium signum; 4) scientia visionis, quae pertinet ad quartum signum.

Vides Molinistas scientiam condicionatorum aptissime appellasse mediam. Pertinet enim ad medium signum inter tria illa, quibus cognitio finitorum absolvitur.

Schol. III. *Quaerunt, num scientia Dei sit causa rerum.* — Breviter dicimus: Scientia Dei practica, quae est causa rerum exsistentium, est scientia simplicis intelligentiae et media, non visionis (cf. Th. L. n. 893).

Schol. IV. Dici solet: «Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est, sed quia futurum est, Deus novit.» Interdum tamen e converso dicitur: «Non ideo Deus res novit, quia sunt; sed ideo sunt, quia novit.» Prius adagium adhibetur de liberis absolute futuris et loquitur de scientia *visionis;* alterum adhibetur de rebus exsistentibus *a libertate creata non pendentibus,* et loquitur de scientia *simplicis intelligentiae.* Res illustretur exemplo. Lapis iste ideo exsistit, quia Deus eum exsistere voluit. Atqui Deus non potuisset lapidem velle, nisi eum cognovisset (tamquam possibilem per scientiam simplicis intelligentiae). Ergo lapis neque exsistit neque exsistere vel a Deo in exsistentiam vocari potuit, nisi quia Deus eum novit.

§ 4. De Dei voluntate.

Praenotamentum I. Deo proprie convenit voluntas. Nam voluntas est perfectio simplex, quae in ente infinito deesse non potest. — Deus igitur v. gr. amat se, gaudet de perfectionibus suis infinitis iisque fruitur. Haec enim omnia dicunt perfectionem simplicem. Cf. Th. L. n. 896.

Praenotamentum II. Essentia divina sive bonitas divina (comprehensive cognita) est obiectum formale voluntatis divinae. — Essentia divina hic intelligitur Deus ipse sive ens divinum, ut est in se, in tota sua latitudine, ut etiam includit attributa, personas, intellectum et quidquid formaliter est in Deo; abstrahitur tantum ab ipso illo actu volendi, de cuius obiecto quaeritur, et ab iis, quae ad eum consequuntur.

Prob. Certe Deus est aliquod obiectum voluntatis suae. Nam amat se et seipso fruitur; amor enim boni infiniti et gaudium de eo sunt perfectiones simplices, quibus Deus infinitus carere non potest; ergo Deus seipsum amat necessario.

Porro Deus est obiectum formale voluntatis divinae. Obiectum scilicet formale est, quod voluntas per se et ratione sui attingit, et ratione cuius vult, quaecumque vult; obiectum igitur formale est illud obiectum, quod tamquam causa vel ratio actus facultatis secundum esse et speciem et perfectionem eis communem determinat (cf. p. IV, § 3, praenot. I, assert. I). Obiectum igitur formale est veluti mensura, cui voluntatis facultas et velle ipsum adaequari debet. Atqui velle divino non proportionatur nisi bonum infinitum, quod est ipse Deus. Cf. Th. L. n. 903 II.

Nota. 1. Itaque obiectum formale voluntatis divinae est idem re, quod facultatis intellectivae; sed differt ratione, quia intellectus illud attingit sub ratione veri, voluntas sub ratione boni. — Similiter obiectum formale voluntatis nostrae est bonum universale, prout mente humana apprehenditur. Obiectum vero formale intellectus nostri est verum sive intelligibile, prout menti humanae proportionatur, i. e. intelligibile in sensibili. Verum autem universale et bonum universale non differunt re, sed ratione tantum. — Simile quid, ut facile intelliges, valet de obiecto formali voluntatis et intellectus in angelis, i. e. ratione differunt, non re.

2. Itaque in Deo obiectum formale voluntatis et finis ultimus sunt idem. Deus enim sibi ipse est finis ultimus, nempe ratio finalis, non causa finalis. — In nobis tamen obiectum formale voluntatis et finis ultimus non sunt idem. Obiectum enim formale voluntatis nostrae est bonum universale, quod invenitur in quolibet bono, sive totaliter sive partialiter quietat appetitum. Finis autem ultimus est solum bonum totaliter quietans appetitum. Propterea homo in omni volitione bonum universale actualiter attingit et necessario; bonum autem totaliter quietans sive beatitudinem indeterminate sumptam saepe non attingit nisi interpretative. Attingit autem illud semper saltem interpretative, quia particulare bonum ex natura rei ad totale ordinatur, tamquam pars ad totum vel tamquam inchoatio ad id, quod est completum; amor bonorum particularium amorem quendam boni totalis et inclinationem quandam ad bonum totale demonstrat et manifestat. — Porro in omni actu honesto homo etiam beatitudinem determinate sumptam sive Deum interpretative attingit sive appetit secundum subiectivam voluntatis intentionem; i. e. actum plus minusve expresse ad Deum refert vel saltem naturalem actus honesti relationem ad Deum non excludit. In actu autem peccati homo Deum ne interpretative quidem quaerit secundum subiectivam intentionem, quia relatio actus ad Deum

plus minusve expresse excluditur. Tamen peccator interpretative vel implicite secundum obiectivum naturae institutum Deum quaerit, quia solus Deus est ex naturae instituto bonum totaliter quietans appetitum nostrum.

3. Itaque amor sui est principium omnis velle divini, quia Deus ratione sui, tamquam obiecti formalis voluntatis, vult, quaecumque vult. Putaveris id esse proprium cuiusvis voluntatis. Nam etiam voluntas humana ratione sui amare videtur, quaecumque amat; neque enim amat aut appetit, nisi quod est conveniens sibi. Videtur igitur homo seipsum tamquam obiectum formale primo amare et ratione sui cetera, in quantum sunt ei convenientia. Sed considerandum est hominem non appetere tantum id, quod est ei conveniens secundum individuam volentis rationem, sed quod est ei conveniens, secundum quod intellectualis est et attingit universalem rationem veri et boni. Et ideo obiectum formale voluntatis in Socrate non est Socrates et individualitas eius, sed bonum universale, prout mente humana apprehenditur.

4. Ergo homo in omni volitione amat bonum universale (i. e. obiectum formale) et beatitudinem (i. e. finem ultimum sive Deum) et seipsum: et ista tria in homine sunt realiter distincta. Etiam Deus in omni volitione amat obiectum formale et finem ultimum et seipsum, sed haec tria in Deo sunt omnino idem sine distinctione reali vel virtuali perfecta.

5. Diximus obiectum formale voluntatis humanae esse bonum universale (prout mente humana apprehenditur). Ad complementum doctrinae addimus illud bonum universale intelligi, quod est per modum finis. Propterea obiectum formale voluntatis humanae est bonum honestum (sensu latiori) et bonum delectabile; bonum autem utile est obiectum materiale tantum, quia non primo et ratione sui attingitur, sed ratione finis. Cf. Frick, Ontol. n. 177.

6. Denique complementi instar addimus, quod homo etiam in omni actu intellectus intelligit obiectum formale, i. e. verum universale, et veritatem primam, i. e. Deum (sed virtualiter tantum, non formaliter, ut thes. 7, schol. V explicatum est) et seipsum (quia intelligit se intelligere). Similiter Deus in actu intelligendi cognoscit obiectum formale et veritatem primam et seipsum; sed haec tria in Deo sunt plane idem. — Vel sic: Homo in omni actu immanente (sive intellectus sive voluntatis) attingit ens (verum vel bonum), seipsum, Deum (Veritatem primam vel Finem ultimum).

Praenotamentum III. Alia a se Deus voluntate non attingit nisi tamquam obiectum materiale voluntatis.

Prob. 1. Deus non tantum se amat, sed etiam alia a se. Nempe possibilia bona *necessario* amat secundum complacentiam quandam affectivam. Deus enim amat imitabilitatem suam et de ea gaudet. Sed hoc esse nequit, quin aliquo modo de ipsis perfectionibus rerum possibilium, quibus illa imitatio possibilis continetur, complacentiam et gaudium habeat. Cf. Th. L. n. 905.

2. Deus alia a se etiam amare *potest* pro libertate sua amore effectivo tribuens eis exsistentiam. Omne enim bonum est diffusivum sui. Ergo etiam Deo infinito haec perfectio convenit, ut bonitatem suam aliis communicare possit pro beneplacito suo. Cf. thes. 25 et 26 et 27.

3. Res exsistentes, quae sunt extra Deum, Deus revera amat amore efficaci et effectivo; neque enim exsistunt a se, sed tantum per Deum, i. e. per Dei voluntatem et amorem. Cf. thes. 28.

4. Porro ea, quae Deus extra se amat, non sunt obiectum voluntatis divinae nisi materiale. Neque enim sunt obiectum formale, quia perfectionem velle divini neque determinant neque mensurant.

Praenotamentum IV. Quae sint potissimae proprietates voluntatis divinae. — Proprietates divini velle, quas hic notamus, aliae pertinent ad velle qua tale: clarum, purum, independens; aliae ad vitam Dei generatim: aeternum, immutabile; aliae ad quamlibet Dei perfectionem: a se, infinitum, simplex. Itaque ex ordine dicimus velle divinum esse:

1. *Clarum,* quia hoc velle nullo modo caeco naturae instinctu et inclinatione regitur; sed ex clarissima, plenissima, certissima intellectione gignitur.

2. *Purum,* quia Deus non determinatur ex propria indigentia neque suam quaerit utilitatem, sed absolutissima benevolentia nihil agit, nisi ut creaturam bonitatis divinae aliquo modo participem reddat. Cf. thes. 29.

3. *Independens,* quia Deus non determinatur ex aliena bonitate, cum Deus infinitus ab extra nihil perfectionis accipere possit.

4. *Aeternum,* quia Deus se necessario et aeternaliter amat neque unquam circa ea, quae libere vult, eius voluntas suspensa et anceps esse potuit.

5. *Immutabile,* quia nunquam Deus potest ab amore sui deficere neque unquam consilia circa ea, quae libere vult, mutat.

6. *A se* et subsistens.

7. *Infinitum*, quia Deus amat se bonum infinitum amore intensive infinito. Non tamen Dei amor est extensive omnivolus, quia non vult omnia possibilia creare et quia homo multa, peccata dico, vult, quae Deus non vult. Neque vero quidquam boni exsistere potest, quod Deus non voluit, et ipsa peccata permissioni eius subsunt. Omnia, quae sunt in mundo, per providentiam suam regit. Cf. thes. 33.

8. *Simplex*, quia Deus omnia unico actu indivisibili vult: se necessario, finita libere. Eodem actu vult finem et ea, quae sunt ad finem, neque ab actu ad actum transit, ut voluntas nostra ab intentione finis ad electionem mediorum procedit. Eadem realitas simplicissima est substantia volens, est facultas volitiva, est actus volendi, est obiectum formale, quod solum ratione sui volitum est et ratione cuius Deus vult, quaecumque vult. Nihilominus huius simplicissimi actus, qui est velle divinum, multi sunt termini; et secundum multitudinem terminorum, in quos voluntas Dei libere fertur, multa decreta eius distinguimus. Multa sunt decreta Dei terminative, entitative unum.

Praenotamentum V. De actibus voluntatis divinae. — 1. Deus circa seipsum habet actus amoris et gaudii. Cf. Th. L. n. 901 I.

2. Porro videndum de actibus divinae voluntatis circa res creatas. Quantum ad hoc sciendum est in omni voluntate triplicem ordinem actuum distingui. Prima distinctio actuum est secundum eum ordinem, quo in appetitu sensitivo passiones numerantur, quatenus hi passionum actus in voluntate spiritualiter esse possunt seclusa perturbatione passionum. Altera distinctio actuum est iuxta progressum voluntatis humanae in deliberationibus suis. Tertia distinctio est secundum genera virtutum.

3. Quantum ad primam divisionem sciendum est undecim passiones in appetitu sensitivo numerari. Sex sunt in concupiscibili: amor et odium, gaudium et tristitia, desiderium et fuga; quinque in irascibili: spes et desperatio, audacia et timor, denique ira. His respondentes concipi possunt undecim voluntatis actus. Actus voluntatis, qui passionibus concupiscibilis respondent, in Deo sunt formaliter praeter tristitiam, loco cuius in Deo est displicentia quaedam non contristans vel affligens de malis creaturarum. Speciatim Deo tribui possunt actus desiderii et fugae, quatenus nobis vult aliquod bonum, quod non habemus, vel per actum quendam fugae vult, ne nos malum incurramus. Passiones irascibiles in Deo non sunt nisi metaphorice, quia Deo nihil est arduum. Cf. Th. L. n. 901 II.

4. Alio modo actus voluntatis distinguuntur secundum progressum voluntatis humanae in deliberationibus suis. Ita distinguuntur sex actus: amor simplex, intentio finis, consensus, electio medii, usus exsecutivus, fruitio vel gaudium in bono obtento. Amor et gaudium certe sunt in Deo; consensus aequiparatur amori (mediorum). Consideranda remanent intentio, electio, usus sive exsecutio. Hi actus sunt proprie et formaliter in Deo. Est enim in Deo intentio, quia vult finem; est in eo electio, quia vult medium et vult illud esse propter aliud tamquam finem; est in eo usus vel potius exsecutio, quia voluntate ad extra operatur. Ergo omnes illi sex actus sunt in Deo. Tamen omnes in Deo sunt unus idemque actus, et ideo v. gr. usus non causatur ab electione sicut in nobis.

5. Tertia divisio actuum voluntatis est secundum genera virtutum. Sic in Deo est actus misericordiae, actus iustae remunerationis pro merito etc. Cf. thes. 25, schol. II.

THESIS XXV. Deus in iis, quae extra se agit, libero utitur arbitrio.

Stat. Quaest. Deus, quamquam exsistentiam et creationem rerum finitarum, quae aliquando erunt, ab aeterno voluit, tamen ab aeterno eam voluit voluntate naturaliter perfecte expedita ad eam non volendam, ita ut omnino possibile fuerit decretum creandi ab aeterno non fuisse et mundum ipsum nunquam fieri. Quare exsistentia rerum finitarum decreto alicui divino debetur, ad quod statuendum Deus revera erat active indifferens, licet haec indifferentia activa non *duratione*, sed *ratione* (secundum nostrum modum intelligendi) cum fundamento in re ipsum decretum praecesserit. Et hoc modo Deus in iis, quae extra se agit, libero utitur arbitrio.

Prob. Arg. 1. *(Ex eo, quod Deus rebus finitis non indiget.)* Deus non necessitatur ad hoc, ut res externas et finitas creare velit, neque ad hoc, ut eas creare nolit. Ergo eas libere vult et creat.

Prob. 1. pars mai. *(Deus res finitas non vult necessario.)* Deus nihil vult nisi ratione sui, ideoque eatenus tantum res finitas necessario vellet, in quantum sine iis beatus esse non posset. Atqui Deus infinitus rebus finitis

non eget, ut sit beatus et perfectus, sed ex seipso infinite perfectus est. Ergo Deus res finitas non necessario vult et creat.

Ad mai. subs. Quemadmodum ad perfectionem Dei pertinet, ut essentia divina, non solum quatenus est vis intelligendi et rationem potentiae subit, sed etiam quatenus habet rationem obiecti, sit principium omnis cognitionis (cf. p. IV, § 3, assert. III): sic etiam ad perfectionem Dei pertinet, ut essentia divina, non solum quatenus est vis volendi et rationem potentiae subit, sed etiam quatenus habet rationem obiecti voliti, sit principium omnis volitionis divinae. Ergo Deus nihil vult nisi ratione sui et ratione amoris, quem erga seipsum habet.

Prob. 2. pars mai. *(Deus non necessitatur ad hoc, ut res finitas nolit.)* Id probat exsistentia mundi. Nam res mundanas de facto voluit et creavit, ergo potuit eas velle. Et quemadmodum has res finitas, quas creavit, velle potuit, sic a pari quaslibet alias res finitas velle potuit, quia res finitae huius mundi nihil speciale habent, cur sint magis creabiles, quam quaelibet alia res finita. — Deinde, quod Deus potest alia a se velle et condere, sequitur etiam ex illo generali principio, quod bonum est diffusivum sui vel diffusibile.

Ad conseq. Secundum dicta Deus est liber ad creandum vel non creandum, ad creanda plura vel pauciora, ad creandum mundum magis perfectum vel minus perfectum. Neque enim ullius mundi indiget, neque mundi perfectioris magis indiget quam minus perfecti.

Arg. 2. *(Ex contingentia rerum exsistentium.)* Si voluntas Dei circa res extra se naturaliter esset determinata, Deus vellet necessario aut nihil aut omnia possibilia aut certam possibilium partem. Atqui non primum et secundum, ut experientia constat. Neque tertium, cum nulla sit ratio neque esse possit, cur hunc mundum potius creare debeat quam alium. Unica ratio, quae excogitari posset, esset haec, ut Deus censendus esset debere mundum optimum creare, si omnino creare vult. At prudenter dici nequit hunc mundum esse omnium possibilium optimum

neque alium secundum maioris vel aequalis perfectionis esse posse et Deum, cum hunc mundum conderet, omnipotentiam suam exhausisse et optimum plane, quod praestare potuit, praestitisse et hunc mundum esse imitationem Dei omnium, quae cogitari possunt, praeclarissimam ideoque infinite perfectam.

Breviter. Hic mundus exsistit. Ergo Deus eum vult et velle potest. Aperte autem hic mundus contingens est, i. e. alius esse potest, immo omnino non esse potest, quia nulla res mundi absoluta necessitate exsistit aut absoluta necessitate talis est, qualis de facto est, ut intrinsecus per se patet et extrinsecus continua mutatione rerum ad oculos ostenditur. Ergo Deus potest mundum non velle, aut eum velle esse alium. Itaque Deus mundum velle potest et non velle, i. e. mundum libere vult. Cf. Th. L. n. 914.

Obi. 1. Id, quod actus liber Dei addit ad actum voluntatis necessarium, quo Deus se amat, aut potuit non esse aut non potuit non esse. Atqui si non potuit non esse, non est liberum; si potuit non esse, non est divinum (quia omne divinum est necessarium). Ergo Deus nullo modo liber esse potest.

Resp. *Conc. mai., conc. 1. part. min.; dist. 2. part. min.:* Si potuit non esse, non est nova entitas vel augmentum perfectionis, *conc.;* non est terminatio voluntatis divinae, *nego. Pariter dist. conseq.:* Ergo decretum Dei non est entitative liberum, *conc.;* terminative, *nego.*

At quaeres, quid sit illa terminatio. Communiter et recte dicunt illam terminationem esse respectum rationis ad obiectum sive plenius respectum rationis vitalem ad obiectum.

Illa terminatio est *respectus,* quia respectum involvit ad rem volitam; est respectus rationis, quia non addit entitatem vel perfectionem vel realitatem; est respectus *vitalis,* quia est aliquid internum et vitale, non mere externum vel sola ratione confictum. Videlicet actui voluntatis divinae propter infinitam suam perfectionem id proprium est, ut per respectum simplicem, qui nihil entitatis et perfectionis addit, i. e. per respectum rationis, constituatur hoc vel illud libere volens. Illa terminatio libera sive respectus ad rem volitam (non ipsa res volita) imperfecte virtualiter a divinitate distinguitur; habetur enim fundamentum distinctionis, quia respectus abesse potest, et hoc fundamentum est imperfectum, quia nihil perfectionis vel complementi addit.

Obi. 2. Libera voluntas vel libertas est facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere. Atqui talis facultas non est in Deo. Ergo Deus non est liber.

Resp. *Dist. mai.:* Est facultas, quae est indifferens ad plures actus vel entitative vel saltem terminative diversos, *conc.;* semper indifferens ad plures actus entitative diversos, *nego; contrad. min.; nego conseq.* — In Deo est ratio sufficiens, qua eius voluntas obiecta diversa ad extra efficienda velle potest et non velle. Et haec ratio sufficiens appellatur et est facultas ponendi actum volitionis vel non ponendi. Ea autem, quae ad volendum res externas in Deo tamquam ratio sufficiens praerequiruntur, sunt amor sui necessarius et cognitio mundi possibilis Deum imitantis.

Obi. 3. Ens rationis est id, quod obiective tantum in mente nostra exsistere potest. Atqui respectus vitalis voluntatis divinae ad mundum, quem creare decrevit, exsistit, etiamsi nemo hominum de hac re cogitat. Ergo ille respectus non est merum ens rationis.

Resp. *Dist. mai.:* Ens rationis non potest exsistere extra mentem nostram sub forma perfectionis realis vel entis subiectum perficientis, *conc.;* sub forma merae terminationis non perficientis, *nego vel subdist.:* in creaturis, *conc.;* in Deo infinito, *nego; contrad. min.; nego conseq.* — Ens rationis, de quo hic agimus, est ens sui generis et respectus sui generis.

Obi. 4. Quod est indifferens ad utrumlibet, non agit, nisi ab alio ad unum determinetur. Atqui Deus non potest aliunde ad unum determinari. Ergo Deus non habet ullam indifferentiam, i. e. Deus non est liber.

Resp. *Dist. mai.:* Quod est indifferens indifferentia activa et libera ideoque seipsam determinante, *nego;* quod est indifferens indifferentia passiva et non libera, *conc.; conc. min.; pariter dist. conseq.*

Nota. In Deo est libertas *specificationis*, quia velle potest hoc vel aliud, v. gr. hunc mundum vel alium mundum. Communius, ni fallor, negant in Deo esse libertatem *contrarietatis,* quia potest tantum velle bonum, non peccatum; alii tamen dicere malunt in Deo inveniri libertatem contrarietatis, quatenus, v. gr. libere vel miseretur vel punit. Vides differentiam esse tantum in modo loquendi, quatenus libertatem contrarietatis alii aliter definiunt.

Porro distinguitur libertas exercitii et contradictionis. Prior est in eo, quod voluntas potest aliquid velle vel ab omni vo-

litione abstinere; altera est in eo, quod voluntas potest velle rem esse vel positive velle rem non esse. Hinc nascitur controversia, cum alii dicant in Deo esse libertatem exercitii solam, alii contradictionis solam, alii utramque. Nos hanc litem non ingredimur. Certe in Deo saltem aequivalenter est actus positivae nolitionis circa ea, quae libere non facit, sive nunc hic actus formaliter est positiva nolitio sive libera omissio volitionis.

Schol. I. *De optimismo.* — Optimismus est opinio, quae docet Deum debere creare mundum omnium possibilium optimum. Haec igitur doctrina libertatem Dei in operationibus ad extra negat, quia secundum eam Deus ad creandum necessitatur, et quidem ad creandum id, quod est omnium possibilium optimum. Propterea duo sunt capita huius doctrinae: a) est aliquis mundus omnium possibilium optimus, isque est hic, quem oculis cernimus, rerum ordo; b) Deus necessitatur, ut hunc mundum creet. — Praeter hunc optimismum absolutum, cuius praecipuus patronus exsistit Leibnitius, est optimismus mitigatus quorundam scholasticorum, quem in decursu scholii tangemus. Circa hunc errorem brevissime noto:

1. *Hic noster mundus multiplici sensu potest dici optimus:*

a) Ex parte operantis, quia operatione infinite perfecta factus est, cum omnis Dei operatio sit ipsa essentia Dei infinita; non potuit mundus altiori sapientia vel excellentiori sanctitate condi. Deinde finis-cui ultimus mundi est optimus; hic enim est Deus ipse, ut videbimus; ad nobiliorem finem mundus ordinari non potuit. Denique finis-qui primarius mundi est optimus, scil. ipsa bonitas Dei communicanda, ut videbimus; perfectiori exemplari quam bonitati divinae mundus assimilari non potuit. Deus omnino ad extra nihil agere potest nisi operatione, quae ratione explicata est optima et infinite perfecta.

b) Mundus est optimus, quia, supposito certo fine totali mundi, hic mundus est aptissimum medium ad talem finem sive ad talem gradum et modum divinae gloriae obtinendum. Deus nimirum ex omnibus mundis possibilibus hunc elegit, quia gradus et modus gloriae Dei sive bonitatis Dei communicatae, quae in hoc mundo continetur, ei pla-

cuit. Hic autem mundus, ut per se patet, ad finem sic determinatum aptissimus est. Intelligitur etiam Deum, si voluit creare, debuisse creare mundum hoc sensu optimum.

c) Ratione habita generum tantum rerum hic mundus invenitur optimus, quia continet omnes gradus principales ordinis naturalis: anorganica, vegetativa, sensitiva, rationalia, pure intellectualia. Item, si id ex theologia in rem nostram transferre licet, continet omnes essentiales gradus ordinis supernaturalis: gratiam, gloriam sive visionem beatificam, unionem hypostaticam.

d) Comparatus cum exigua nostra cognitione hic mundus dicitur optimus, quatenus optimum est, quo melius nos perfecta et distinctissima cogitatione assequi non possumus.

2. *Tamen mundus noster non est absolute optimus.* Id constat per experientiam. Poterant enim tot mala abesse. Neve dicas haec mala iterum multa bona secum ferre. Nam illa bona vel alia aequivalentia et maiora aliis viis obtineri poterant. Quis, quaeso, tantam hominum miseriam considerans prudenter opinari potest absolute repugnare esse aliquid melius? Nonne potuit Deus homines statim condere in statu beatitudinis? — Facile etiam intelligitur mundum absolute optimum omnino esse non posse. Deus enim est in indefinitum imitabilis, omnis autem creatura necessario est finita. Propterea optimismus absolutus experientiae et rationi contradicit: experientiae, quia hic mundus tot et tantis malis abundat, ut absolute optimus dici nequeat; rationi, quia mundus absolute optimus repugnat. — Similiter, ut id per transennam notem, mundus omnium possibilium pessimus repugnat.

3. *Etiamsi mundus absolute optimus esse posset, Deus esset liber ad creandum* et non creandum, ad creandum mundum optimum vel minus bonum. Nam Deus creaturis non indiget. Neque perfectio divini velle a perfectione termini materialis pendet; sed divinum velle in se est infinite perfectum, sive magna vult sive parva. Quare etiam ex hoc capite optimismus absolutus rationi contradicit.

Nota. Si defensores optimismi absoluti cohaerenter cogitare vellent, dicere deberent non esse plura possibilia,

sed unum tantum, quod est ille mundus optimus (cum partibus suis).

4. *Admitti nequit opinio quorundam scholasticorum*, qui mundum secundum genera rerum optimum, qualis est hic mundus, a Deo morali et infallibili necessitate creari contendunt. — Deus enim absolute independens est neque rebus creatis indiget. Et revera, sine dubio Deus potuit v. gr. solos angelos creare.

Nota. Secundum dicta ordo rerum exsistentium neque optimus est neque optimus esse potest. At *ordo rerum possibilium optimus est* neque melior esse vel cogitari potest. Nam melius est haec possibilia in essentia Dei fundari quam non fundari. Ex quo facile multae deducuntur conclusiones. V. gr. melius est dolores esse possibiles quam esse absolute impossibiles. Sic enim egregium habetur fortitudinis et cuiusvis virtutis probandae medium, quod, si Deo placuerit, adhiberi potest; item habetur via meritorum augendorum et instrumentum aptissimum iustitiae vindicativae. Iterum melius est peccata esse aliquando *possibilia* quam esse absolute impossibilia. Nam sic, ut alia taceam, omissio peccati rationem meriti habere potest. — Neque tamen ex hoc sequitur simpliciter melius esse dolores esse *futuros* quam non esse futuros, vel melius esse peccata esse absolute vel condicionate futura quam non esse futura. Ordo futuribilium et futurorum non sunt optimi neque possunt esse optimi.

Schol. II. *De virtutibus, quae sunt in Deo.* — Virtutes recenseri solent tres in intellectu speculativo: sapientia, scientia, intellectus; tres theologicae: fides, spes, caritas; quattuor morales: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Tres illas virtutes intellectuales iam supra (thes. 18, schol. IV) satis consideravimus.

Fides et spes Deo repugnant. Temperantia non invenitur in Deo, quia servatur circa passiones, quae in Deo nullae sunt. Propter eandem rationem fortitudo proprie vel stricte dicta in Deo non est; est tamen in Deo fortitudo minus rigorosa vel metaphorice dicta, i. e. omnipotentia. Prudentia in Deo est propter rectum et infallibile iudicium agendorum. Tamen de ea hic non agimus; sufficiant ea, quae iam supra (thes. 18, schol. IV) diximus, et quae dicenda sunt de providentia. Itaque

considerandae restant sola caritas et iustitia. — Caritatis sive amoris obiecta potissima sunt: Deus, homo ipse sibi, proximus. In Deo igitur considerandae sunt amor erga seipsum sive sanctitas et amor erga homines sive benignitas (et misericordia). Itaque tres in Deo virtutes breviter considerandae sunt: sanctitas, benignitas, iustitia.

A. *Deus est sanctus.* — Nam Deus seipsum amat ratione sui, reliqua propter seipsum et secundum ordinem, quem ad ipsum habent. Atqui in hoc, ut Deus ametur propter se, reliqua secundum ordinem ad Deum, est consummata sanctitas. Ergo Deus sanctus est. Immo voluntas Dei non solum conformis est cum regula suprema moralitatis, sed identica cum ipsa. Essentia Dei est fundamentum adaequatum omnium veritatum moralium, et voluntas Dei est principium adaequatum omnis obligationis. Cf. Wilmers I § 24 a b et Th. L. n. 939—940.

B. *Benignitas* Dei est naturalis propensio ad communicandum se inferioribus seu creaturis pro captu cuiusque, scil. ex amore creaturis bona vult et revera innumera eis praestat beneficia. — Ad hanc virtutem revocantur:

1. liberalitas; 2. magnificentia; 3. gratia; 4. pietas; 5. humanitas; 6. misericordia; 7. patientia; 8. longanimitas; 9. clementia; 10. mansuetudo; 11. mititas. Cf. Th. L. n. 941—942; Wilmers I § 25.

Nota 1. *Amor Dei erga nos est amor verae et purae benevolentiae,* quia Deus bona et emolumenta nostra vult, non ut medium proprii sui emolumenti et propriae utilitatis. Etsi Deus nos amat propter se et propter gloriam suam, tamen etiam vult bonum nostrum et beatitudinem creaturae intellectualis. Nimirum gloriam suam velle dicitur, quatenus sibi hoc vult, ut sit fons bonitatis aliis per communicationem bonorum suorum et praesertim per communicationem cognitionis et amoris boni infiniti, in quibus habetur et gloria Dei praecipua et beatitudo nostra. — Itaque Deus nos non amat propter aliquam utilitatem suam aut perfectionis internae incrementum, sed amor Dei in nos est super omnem modum purus et disinteressatus et perfectus, quia absolute repugnat Deum ullum ex nobis emolumentum habere vel quaerere. Ultimus finis-cui utilitatis in amore Dei erga creaturam est ipsa creatura. Cf. thes. 29.

Nota 2. *Hic amor Dei erga nos appellari potest amor amicitiae (late dictae),* quatenus hoc nomine venit quilibet amor benevolentiae mutuus; nam Deus erga nos benevolentiam habet, et nos capaces

sumus, qui eum redamemus amore benevolentiae. Neque tamen est haec amicitia proprie dicta, quia deest aequalitas inter Deum et creaturam, quae ad amicitiam veri et pleni nominis requiritur. In ordine tamen supernaturali inter Deum et iustos veri nominis amicitia intercedit, quia per gratiam sanctificantem aequalitatem quandam cum Deo habemus, quae ad amicitiam proprie dictam sufficit. Sed haec spectant ad theologiam.

C. *De iustitia Dei* haec sufficiant. — 1. In Deo est iustitia distributiva proprie dicta tum praemiativa tum vindicativa. Nam Deus est princeps universalis societatis, quam entia intellectualia constituunt. Ipsius igitur est, ut legem ferat sanctionemque statuat, qua unusquisque pro merito actionis suae ad bonum commune, quod est beatitudo, admittitur vel ab eo excluditur. Ipsius est huius sanctionis exsecutionem efficere; et in hoc *proprie iustus* est iustitia distributiva. Haec est sententia communior et modo loquendi S. Scripturae et SS. Patrum magis accommodata.

Nota. Sunt qui affirment, Deum in meritis iustorum praemiandis non exercere iustitiam proprie dictam ideoque Deum ad haec praemia teneri per solam fidelitatem (vel fere per solam fidelitatem). Iustitia in praemiando, inquiunt, supponit dependentiam quandam praemiantis a praemiando. Nos ad iustitiam distributivam proprie dictam exercendam talem dependentiam non postulamus. Satis est nobis, ut habeatur specialis illa honestas, quae in servando ordine publico per convenientem praemiorum distributionem cernitur.

2. In Deo non videtur esse *iustitia commutativa* proprie dicta, qua scil. alteri aliquid redditur titulo strictae suitatis. Nam: a) Creatura respectu Dei nihil potest appellare stricte suum. Deus titulo fidelitatis ad aliquid creaturis praestandum teneri potest. Sed ius stricte dictum nobis conferre non potest, quia non potest abdicare se dominio suo supremo. — b) Deus non potest a nobis utilitatem aliquam accipere, ut deinde aequale reddat.

Nota. Nonnulli putant iustitiam commutativam proprie dictam in Deo inveniri. Est lis de verbo. Quo sensu nos talem iustitiam in Deo negemus, ex dictis patet.

3. Ad iustitiam revocatur *veritas* moralis. Ex ordine dicimus: a) Deus est verax sive verus in locutione, quia mentiri et decipere non potest. Et quia insuper errare aut decipi non potest, quidquid Deus dicit, infallibiliter verum est. Hac veritate Dei tota nititur fides theologica.

b) Deus est *fidelis* in promittendo. Nam Deus nihil promittit, nisi quod in animo suo exsequi statuit; mentiri enim non potest. Ea autem, quae Deus proposuit, infallibiliter exsecutioni mandantur; immutabilis enim est. Deinde Deus non sanctus esset, si bona promissa postea non daret. Deinde ad perfectionem Dei spectat, ut creatura firmissime in eo sperare possit; id autem non posset fieri, si Deus fidelis non esset et spem, quam fecit, fallere posset.

c) Censuit P. Suarez promissionem Dei nihil addere supra simplicem assertionem. Communiter tamen et recte, ut videtur, tenent promissionem etiam in Deo esse aliquid plus quam simplicem declarationem divinae voluntatis et propositi de aliquo beneficio alicui praestando. Et revera ad promissionem insuper requiri videtur, ut Deus fidem suam obliget, i. e. ut fundamentum ac vadem spei alienae se constituat. Specialis autem inhonestas in eo est, si quis spem fallit alienam, cuius vadem se posuit; quae species inhonestatis non est in mendacio simplici et auget inhonestatem, quae esset in mendacio simplici.

d) Quaerunt, num Deo iuramentum tribui possit. — Iuramentum sensu rigoroso Deo convenire non videtur. Nam iuramentum, cum ad veritatis confirmationem ordinetur, proprie fit invocando testem, qui verius certiusque rem cognoverit. Deus autem, cum nullum habeat supra se, non potest assertionem suam vel promissionem alterius auctoritate confirmare. — Sensu autem latiori omnis assertio Dei iuramentum est vel iuramenti vim habet. Deus enim omnis dicti sui testis est. — Tamen in Deo aliqua ratio iuramenti improprie dicti esse videtur, quae non in omni assertione divina invenitur. Huius iuramenti divini specialius dicti haec vis esse videtur, ut Deus iuramento ostendat promissiones et minas esse speciali modo vel etiam omnino absolutas. Saepe enim promissiones vel minae Dei non sunt omnino absolutae, sed pendentes ab hominum moribus atque actionibus neque sortiuntur effectum mutatis moribus hominum. Et sic iuramentum addi potest, ut ostendatur minas vel promissiones esse magis absolutas, vel ex vi decreti divini, vel quia Deus praescit eas nullo vel fere nullo rerum eventu esse mutandas. — Deum sensu saltem metaphorico iuramento uti posse constat ex sacra Scriptura, quae eum iurasse saepius dicit. Cf. Ruiz, De voluntate Dei disp. 55, sect. 5.

e) Deus in minis fallere non potest. Id enim veracitas postulat et recta rerum gubernatio.

Schol. III. *De beatitudine Dei.* — 1. *Deus est beatus.* Nam beatitudo nihil aliud est quam bonum perfectum naturae intellectualis. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scil. perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo. — Deinde omnis felicitas et beatitudo creaturae esse non potest nisi a Deo participata. Ergo in Deo summa est beatitudo.

2. *Essentia beatitudinis divinae consistit in operatione intellectus,* i. e. in perfecta comprehensione divinae bonitatis. Nam beatitudo dicit complementum ultimum et aliquid summe perfectum in natura intellectuali. Id autem, quod est perfectissimum et *primarium* in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit saltem potissimum et primarie in intelligendo. De Deo autem, quamquam in eo esse et intelligere re non differunt, distinctione rationis facta ad analogiam creaturarum loquendum est. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum sicut et aliis beatis. — Deinde dicendum esse videtur, quod *essentia beatitudinis tota* in operatione mentis consistit. Nam etsi in creaturis, ut de his primo loquamur, praeter cognitionem amor et gaudium voluntatis a beatitudine abesse non possunt, tamen essentia beatitudinis in eo reponitur, quod est radix omnium, quae ad eam pertinent. Id autem est cognitio Dei. Nam cognitionem Dei, ut statui beatorum (i. e. statui comprehensoris, qui ad finem ultimum et definitive ad plenam *unionem intellectualem cum Deo* pervenit) competit, necessario sequuntur amor et gaudium, sicut essentiam proprietates. Si autem in creatura operatio intellectualis est essentia tota beatitudinis, idem de Deo asserendum est.

§ 5. De potentia Dei.

ASSERTUM. Deo convenit potentia operandi ad extra.

Stat. quaest. Potentia duplex distinguitur: passiva, quae est principium patiendi; activa, quae est principium

agendi. Priori res capax et idonea est ad perfectionem sive actum ulteriorem in se suscipiendum; posteriori ad perfectionem sive actum efficiendum vel principiandum. Potentia passiva non est in Deo propter eius simplicitatem, quae non admittit actum a potentia recipiente realiter vel metaphysice distinctum. Deus igitur est actus purus sine ulla potentia passiva. — Potentia activa in Deo est et exercetur actionibus. Sed actio quoque duplex est: immanens vel transiens. Prior manet in ipso operante et est ipsius operantis perfectio et non transit tota in effectum exteriorem; altera in rem exteriorem transit et potius perficit effectum, qui per eam fit, et ad quem tota ordinatur. Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo, quod intelligit et vult (et sic principium est actuum intellectionis et volitionis); alia vero in eo, quod res creat et gubernat (et in hoc exercet operationem saltem virtualiter transeuntem; cf. schol. II). — De actionibus Dei immanentibus, quae fiunt secundum intellectum et voluntatem, in praecedente satis dictum est. Nunc de operatione Dei transeunte sermonem instituimus, i. e. postquam de voluntate Dei egimus, ut immanenter operatur, nunc de eadem voluntate agimus, ut est efficax ad extra.

Prob. Arg. 1. *(A posteriori.)* Deus condidit res mundanas. Ergo ad extra agit. Ergo habet potestatem operandi ad extra.

Arg. 2. *(Ex infinitate Dei.)* Posse quid efficere et perficere perfectius est quam non posse quid efficere, ideoque potentia activa secundum rationem suam formalem et definitionem spectata est perfectio simplex et pura. Atqui Deo tamquam infinito omnis perfectio simplex est tribuenda. Ergo in Deo est potentia activa.

Arg. 3. *(Ex Deo tamquam actu puro.)* — Unumquodque secundum quod est actu, secundum hoc potest esse principium activum aliorum; bonum enim est diffusivum sui, et ex esse consequitur agere, etiam ad extra. Atqui Deus est actus purus et infinitus. Unde Deo maxime competit esse principium activum sive habere potentiam activam.

Schol. I. *Potentia divina nihil aliud est quam ipsa voluntas divina, secundum quod est principium exsecutivum et effectivum.* Non igitur consideranda est tamquam tertium attributum intellectui et voluntati ex aequo coordinatum. Nam 1. ex nostra voluntate, quae non solum proprios actus elicit, sed alias quoque potentias, praesertim inferiores et animales et corporales, ad actiones suas efficienter movet et applicat per illum actum, qui appellatur usus, facile colligi potest non esse praeter naturam actus voluntatis, ut sit ex se efficax ad extra. Atqui voluntati Dei perfectissimae omnis perfectio, quae in voluntatem cadere potest, tribuenda est. Ergo voluntas divina per se est summe efficax ad extra, neque potentia effectiva distincta a voluntate admittenda est.

2. In nobis gradus intellectivus non habet nisi intellectum et voluntatem. Nemo enim dixit superiorem animae nostrae partem tres facultates complecti: intellectum, voluntatem, potentiam rationalem exsecutivam. Atqui nulla est ratio censendi naturam rationalem in nobis non esse integram, sed mutilam et truncatam. Ergo neque in Deo tres facultates ponendae sunt; sed potentia in aliis duabus includitur. Includitur autem proxime in voluntate, ut etiam in homine fit; nam intellectus non agit ad extra nisi media voluntate.

Schol. II. *Operatio Dei ad extra est actio formaliter immanens et virtualiter transiens,* i. e. quoad suam realitatem manet et stat in agente tamquam eius perfectio, sed simul habet virtutem efficacem, ut eam terminus extrinsecus consequatur. Ita communiter, praesertim recentiores. Suarez tamen censet operationem potentiae Dei et speciatim creationem activam esse actionem formaliter transeuntem, esse aliquid a substantia Dei prorsus distinctum, esse ipsum fieri creaturae. — Dico igitur: 1. *operationem potentiae Dei esse hanc ipsam potentiam.* Et haec sine dubio est mens S. Thomae. Nam c. gent. l. 2 c. 5 data opera et multis argumentis ostendit potentiam Dei esse substantiam eius et c. 6 demonstrat potentiam Dei esse eius actionem. Ne longi simus, unum tantum argumentum

afferemus (verbis S. Thomae): «Actio alicuius rei est quoddam complementum potentiae eius; comparatur enim ad potentiam, sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam se ipsa, cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio» (l. c. c. 6 n. 3). Potentia autem Dei, ut in schol. I probavimus, est voluntas Dei. Ergo operatio Dei est voluntas Dei sive facultas volendi.

2. Specialius dicimus *agere divinum esse ipsum velle divinum*. Etiam id expresse docet S. Thomas: «Deus non agit aliqua actione, quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna. Sed eius velle est eius agere» (l. c. c. 31 n. 3). Et sic operatio Dei ad extra est formaliter immanens, quia est ipsum velle divinum, et simul est virtualiter transiens, quia habet virtutem, ut eam effectus extrinsecus consequatur.

Schol. III. Creatio activa significat actum voluntatis, ut est virtualiter transiens, et ideo importat actualem dependentiam rei creatae a Deo Creatore, velle qua tale non dicit hanc dependentiam creaturae. Propterea Deus ab aeterno vult mundum, sed creare dicitur ex tempore, quia creatura in tempore a Deo dependere incipit. Neque hanc differentiam utriusque praedicationis mirari debes, quia velle et creare dicunt eundem quidem actum, sed, ut modo explicatum est, secundum aliam et aliam considerationem. — Creator igitur Deus dicitur ex tempore. Neque obstat, quod ab aeterno legislator dicitur. Nam lex fertur etiam pro subditis futuris et per legem latam constituitur legislator.

Schol. IV. Secundum dicta in operationibus divinis ad extra non est idem actio et passio. Actio enim est velle divinum, passio autem est aliquid creatum, nempe relatio dependentiae, quae est in effectu ad Deum. Multi auctores censent etiam in actionibus transeuntibus creaturarum actionem non esse idem cum passione. Secundum hos actio est ordo causalitatis, qui est in agente ad effectum, et passio est dependentia, quae est in effectu respectu causae. Actio (creaturae) est modus quidam in agente, passio modus in effectu. Actio (creaturae) involvit relationem realem agentis ad effectum, passio involvit relationem realem effectus ad agens.

Nota. Secundum alios auctores actio (creaturae) est realiter idem cum passione, quae est modus in effectu et dependentia effectus a causa. — Modi, de quibus auctores loquuntur, a subiectis suis distinguuntur distinctione modali, quae secundum alios est distinctio realis minor, secundum alios distinctio rationis maior.

THESIS XXVI. Deus est omnipotens.

Stat. quaest. Omnipotentia in eo consistit, quod Deus omnia potest facere, quae intrinsecus possibilia sunt neque tamen per se necessario exsistunt: intrinsecus autem possibiles sunt omnes res finitae, quarum conceptus contradictionem non involvit. Signum autem omnipotentiae est, ut quis possit facere, quaecumque vult; et secundum hoc possumus dicere eam in eo esse, quod Deus, quidquid vult, potest.

Prob. Arg. 1. *(Ex infinitate Dei.)* Potentia Dei activa non esset infinita, si se non extenderet ad omnia possibilia. Atqui potentia Dei debet esse infinita, quia, quidquid est in Deo, est ipsa essentia eius infinita. Ergo potentia Dei se extendit ad omnia possibilia, i. e. Deus est omnipotens.

Arg. 2. *(Ex Deo tamquam actu puro.)* «Possibile, quod potentiae activae respondet, sequitur perfectionem agentis, in qua potentia fundata est: siquidem potentia agendi in hoc consistit, quod illam perfectionem communicare potest. Porro creatae naturae perfectio certo genere et specie finita est. Unde possibile, quod respondet potentiae creatae, generis et speciei est determinatae. Sic . . . potentia generandi limitata est ad speciem generantis. At perfectio, in qua fundata est potentia divina, non est coarctata in aliquo genere, sed totam essendi plenitudinem complectitur. Possibile igitur, quod potentiae divinae respondet, non est hoc vel illud, sed possibile simpliciter, i. e. quidquid esse potest, adeo ut nihil Deo impossibile sit, nisi quod, quia in se repugnans, nec esse nec concipi potest» (Kleutgen, De ipso Deo n. 640).

Arg. 3. *(Ex possibilitate interna naturaliter complenda.)* Quidquid est intrinsecus possibile, quin tamen per se ne-

cessario exsistat, obiectum sit oportet alicuius potentiae activae, ne possibilitas interna naturali suo complemento careat. Ergo vel est obiectum divinae virtutis vel alicuius virtutis creatae. Si primum, habemus intentum; si alterum, illa virtus perfectius et eminentius in Deo est, a quo omnis virtus creata descendit, et sic iterum habemus intentum.

Obi. 1. Si Deus omnipotens esset, potentia eius esset infinita, et sic posset effectum producere infinitum. Atqui Deus non potest producere effectum infinitum. Ergo non est omnipotens.

Resp. *Conc. 1. part. mai.; dist. 2. part. mai.:* Posset producere effectum intensive infinitum sive ex potentia subiectiva infinite parva sive ex nihilo, *conc.;* effectum extensive infinitum, *subdist.:* Effectum proprie infinitum, i. e. quo maior produci nequit, *nego;* effectum indefinite magnum, ita ut nullus assignabilis sit effectus, ultra quem Deus maiorem producere nequeat, *conc.; contrad. min.; nego conseq.*

Obi. 2. Omni generi potentiae respondere debet effectus ei exclusive proprius. Atqui si Deus est omnipotens, eius potentiae talis effectus non respondet, quia effectus infinitus est impossibilis et ad effectum finitum valet etiam virtus finita. Ergo Deus non est omnipotens.

Resp. *Conc. mai.; nego min.; ad rat. additam dist.:* Effectus extensive infinitus repugnat, *conc.;* intensive infinitus, qui est creatio ex nihilo, *nego.*

THESIS XXVII. Deo convenit virtus creandi.

Stat. quaest. Creatio est effectio rei ex nihilo.

1. Dicitur: *effectio.* Nempe creatio est actio, per quam Deus rem, quae antea non erat et de se ad exsistendum insufficiens est, ad esse determinat. Creatio igitur est actio virtualiter saltem transiens.

2. Dicitur: *ex nihilo.* Sic negatur causa materialis. Effectio, quae est ex nihilo, intelligitur effectio, quae non est ex aliquo sive ex aliqua materia. Profecto sensus non est ipsum nihilum esse materiam, ex qua res fit sicut ex marmore statua.

3. Aliquo sensu omnis effectio est ex nihilo, scil. est effectio rei ex nihilo sui, sive postquam non fuit. In definitione nostra, ut patet, nihil non intelligitur nihilum sui,

sed nihilum subiecti et causae materialis. Quod ut expressius significetur, saepe dicunt creationem esse productionem rei *ex nihilo sui et subiecti.*

Prob. Arg. 1. *(A posteriori.)* Omnes res sunt a Deo. Non autem sunt ex substantia Dei tamquam ex materia, cum Deus sit simplex et immutabilis. Neque sunt primitus ex aliqua materia extra Deum exsistente, sed prima rerum effectio a Deo debet esse creatio. Nam si Deus non ageret nisi ex aliquo primo praesupposito, illud primum praesuppositum non esset causatum ab eo. Atqui praeter Deum nihil potest exsistere, quod non est causatum ab eo (cf. thes. 1, schol. I 2). Ergo Deus res creavit; potest igitur creare.

Arg. 2. *(Ex infinitate Dei.)* Deus habet virtutem agendi infinitam ideoque summe independentem. Ergo nullo complemento et adminiculo in agendo indiget per aliquam potentiam passivam.

Schol. I. *Deus nulli creaturae virtutem creandi communicare potest.* — Ita communiter doctores.

Prob. Arg. 1. Oportet Deo asseratur aliqua effectio, quae in eius infinita actualitate fundetur, et quae propterea cum nulla creatura communicare possit; nam sic melius commendatur excellentia Dei supra omnem creaturam. Atqui, si omnino habetur talis effectio, creatio certe est eiusmodi, quippe quae sit in ratione effectionis prima et independentissima, quam omnis alia operatio supponit. Ergo creatio solius Dei est propria.

Neve obiicias agere Deo proprium in eo esse, ut sine concursu agentis superioris agat. Nam quemadmodum ad excellentiam intellectus divini non satis est, ut creatura sine concursu Dei nihil intelligat, sed Deus comprehensione sui absolute incommunicabili potitur: ita etiam agere Dei ad extra obiectum sibi proprium habere debet.

Arg. 2. Creatio est actus infinitae efficaciae (cf. thes. 12, arg. 5). Actio autem tantae efficaciae in creatura finita esse nequit.

Nota. Durandus censuit Deum aliquam creaturam condere posse, quae naturali sua virtute creare possit. Suarez exsistimavit creaturam tamquam instrumentum Dei sive per

potentiam oboedientialem, quam vocant, aliam substantiam creare posse. Communiter auctores, ut diximus, utrumque negant (cf. Th. L. n. 932—933 et p. 703 ad calc.). — Multi censent esse saltem probabile potentiam oboedientialem *transeuntem* physicam nullam in creaturis esse. Revera nullum exemplum certum pro exercitio talis potentiae habetur. Ea, quae ex doctrina de miraculis et de causalitate sacramentorum afferuntur, per causalitatem moralem explicari possunt; adeantur theologi.

Schol. II. *Nulla creatura ab aeterno esse potest* (cf. thes. 3).

Schol. III. *Creatio activa,* ut omnis operatio Dei ad extra, est actio formaliter immanens, et virtualiter transiens (cf. supra assert. schol. II).

In creaturis actio transiens, qua v. gr. lapis lapidem movet, etsi cum multis auctoribus censeas (cf. supra assert. schol. V) eam non identificari cum passione et in agente recipi tamquam in subiecto, non est tantum virtualiter, sed etiam formaliter transiens, quia non est idem cum aliqua volitione immanente, sed secundum totum suum esse ad extra ordinatur, ut effectum constituat et perficiat.

Schol. IV. *Creatio passiva,* quae activae, quam definivimus (in stat. quaest.), relative opponitur, definiri solet: relatio dependentia ad Deum cum novitate essendi. — Creatio passiva est relatio realis creaturae ad Deum; creatio activa est actus voluntatis divinae cum aliqua relatione rationis ad creaturam (tamquam ab ipso causatam).

Schol. V. 1. *Obiectum formale potentiae divinae* est ratio quaedam omnibus obiectis particularibus huius potentiae communis, quia ratione obiecti formalis obiectum materiale attingitur (cf. p. IV, § 3, praenot. I, assert. I, nota). Talis vero ratio propter infinitatem et universalitatem potentiae divinae est ens contingens sive effectibile qua tale.

2. *Obiectum formale creationis* speciatim consideratae est ens contingens ex nihilo productibile.

3. *Omne exercitium potentiae divinae totam perfectionem actionis creativae aequivalenter continet,* quia omnia producit sub ratione entis (contingentis) et per actum, qui ex natura sua ad omnem rationem entis valet, etiam ad illud, quod ex nihilo producitur. Et revera, etiamsi Deus in subiecto creato vel cum causis secundis aliquid operatur, tamen operatio eius est absolute in-

dependens ideoque infinitae virtutis; neque creatura quidquam ad effectum confert, nisi quod habet a Deo (creante et conservante et assistente et adiuvante). — Praeterea in actu, quo Deus cum causis secundis aliquid operatur, creatio et conservatio causarum secundarum supponitur et includitur; et sic iterum illa operatio adaequate spectata totam perfectionem actionis creativae continet.

Schol. VI. Rigorose loquendo *obiectum materiale* creationis illud solum est, quod neque in aliquo subiecto neque tamquam pars una cum aliquo toto efficitur, i. e. substantia completa, velut Socrates vel Christi humana natura. Et secundum hunc rigorem dicitur v. gr. animas hominum vel materiam primam non tam creari quam concreari. Nihilominus *simpliciter* dici solet materiam et animas hominum creari, quia non in aliquo subiecto inhaesionis recipiuntur ut accidentia, neque ab aliqua materia praesupposita in esse suo intrinsecus pendent ut anima belluina.

Schol. VII. Definitio creationis, quam dedimus, spectat terminum-a-quo. Spectato termino-ad-quem *creatio definitur interdum* effectio rei secundum totam simpliciter substantiam. Haec definitio cum nostra plane coincidit; nam si tota rei substantia fit, subiectum non supponitur, sed habetur productio ex nihilo.

Nota. 1. Creationem non esse *mutationem* proprie dictam supra satis explicatum est (thes. 16 stat. quaest.).

2. *Obiectiones* contra thesim invenies apud S. Thomam, De pot. q. 3 a. 1; cf. Urráburu, Theol. II, p. 650 (contra potentiam Dei generatim).

PARS V.

De origine rerum a Deo.

§ 1. De origine possibilium a Deo.

1. Postquam Deum consideravimus, ut est in se, nunc agemus de origine rerum a Deo; nempe: 1) de origine possibilium a Deo; 2) de creatione; 3) de conservatione; 4) de concursu; 5) de providentia. — At quia de origine possibilium iam actum est in Ontologia (Frick, Ontol. n. 100—150), hic satis erit pauca in memoriam revocare.

2. In argumento ideologico probavimus possibilitatem rerum internam, quae tamquam naturale rerum complementum postulat etiam possibilitatem externam, adaequate fundari in aliquo ente

actualiter exsistente, quod est aeternum, necessarium, immutabile, i. e. eam fundari in Deo. Id probavimus argumentis, quae exsistentiam Dei non supponunt. Idem probatur in Ontologia, sed argumentis, quae plerumque exsistentiam Dei iam supponunt.

3. Si iam quaeris, quomodo possibilia in Deo fundentur, dicimus ea fundari in essentia Dei, quatenus est imitabilis ad extra, seu quatenus possibilia in ea continentur tamquam termini imitabilitatis eius, seu quatenus est per se solam adaequata ratio, cur hoc et illud possibile ad eam tamquam imitabilem pertineat. — Continentur autem possibilia in essentia divina (terminative, non attributive) etiam secundum esse suum formale; nam secundum esse suum formale possibilia essentiam Dei imitantur et termini sunt imitabilitatis eius. Deinde per intellectum Dei hoc esse formale *intelligibile* fit *actu intellectum*. Hoc autem iam pertinet ad possibilitatem externam. Nam, in quantum possibilia sunt a Deo intellecta, obiectum voluntatis divinae fieri et a Deo creari possunt. Cf. Frick l. c. thes. 14; Th. L. n. 950 et 951.

§ 2. De creatione.

THESIS XXVIII. Quaecumque praeter Deum exsistunt, a Deo creata sunt.

Stat. quaest. 1. Non dicimus omnes res immediate a Deo creatas esse. Sed *mediate saltem et ultimatim* omnia a Deo sunt orta, et quidem per aliquem actum creationis. Primae saltem origines sunt immediate a Deo creatae. V. gr. hic leo, quem video, non est immediate a Deo creatus, sed ab alio leone generatus, hic a tertio e. i. p. Sic per seriem causarum efficientium ascendendo tandem ad Deum et Dei actum creationis pervenire debeo, tamquam ad primam causam efficientem.

2. Neque hic quaerimus, num mundus aliquando fuerit novus. Quamvis certum sit mundum aliquando fuisse novum neque ab aeterno esse posse (cf. thes. 3), tamen ab hac quaestione hic abstrahimus. Satis nobis est, si efficimus, mundum a Deo esse productum ex nihilo sui et subiecti, i. e. mundum esse productum nulla supposita materia, ita ut nihil sit vi suae naturae et nondum supposita influentia causae superioris. Hoc tantum sensu dicimus mundum a Deo esse creatum; de creatione cum novitate essendi non quaerimus.

Prob. *(Ex contingentia rerum mundanarum.)* Omnia, quae exsistunt, aut exsistunt ratione suae essentiae aut ex efficientia causae superioris. Iam vero solus Deus exsistit ratione suae essentiae sive a se (thes. 14). Ergo omnia, quae praeter Deum sunt, exsistunt ex efficientia causae superioris, ideoque sunt entia ab alio. Haec autem causa ultimatim non potest esse nisi ens a se sive ipse Deus. Nam argumento cosmologico scimus omne ens ab alio ultimatim esse ab ente a se, i. e. a Deo, qui solus est ens a se. — Porro Deus est causa rerum per creationem, i. e. Deus producit res nulla materia praesupposita. Nam omnis materia, ex qua quid produci potest, debet esse a Deo, quia quaecumque sunt extra Deum, a Deo sunt. Is autem, qui omnem materiam producit, nullam supponit, i. e. causat creatione (cf. Th. L. n. 954).

ASSERTUM. Rerum, quae extra Deum exsistunt, Deus est causa prima exemplaris: remota ratione suae essentiae, proxima ratione suae sapientiae.

Stat. quaest. A. *Causa exemplaris* sive exemplar sive idea definiri potest: forma, ad cuius imitationem aliquid fit per se et ex intentione agentis. Loquimur hic de illa sola causalitate exemplari quae in rebus consideratur, ut ab aliqua mente fiunt. — Dico igitur: Idea est

1. *Forma.* Nimirum idea rei est id, unde res speciem suam habet.

2. *Ad cuius imitationem aliquid fit.* Nimirum duplex est forma. Alia est intrinseca, secundum quam aliquid formatur per modum constituentis, sicut anima est forma hominis, et figura est forma statuae. Alia est forma extrinseca, ad quam aliquid formatur per modum imitationis, ut anulus impressorius est forma cerae. Idea est forma extrinseca. Ad rem S. Thomas: «Forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius, quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus» (De ver. q. 3 a. 3).

3. *Per se.* Nimirum aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Aliquando est praedicta imitatio per accidens et a casu, sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius, de quo

non intendunt. Aliquando autem haec imitatio est per se. Porro ad ideam non sufficit, quod sit id, ad cuius similitudinem aliud formatur per accidens, sed requiritur, ut sit id, ad cuius similitudinem aliud formatur per se. Ceterum haec nota in praecedente continetur. Nam id, quod imitatur aliquam formam casu, proprie non dicitur ad illam formari.

4. *Et ex intentione agentis.* Nimirum duplex est forma extrinseca: alia naturalis in agente naturali, alia artificialis in agente artificiali. Nam «agentia pure naturalia sunt, quae operantur secundum formam, quam habent in seipsis pure naturaliter et physice; agentia artificialia, quatenus artificialia, operantur ex forma, quam habent in seipsis intelligibiliter in mente. Ex. gr. cum sol illuminat, illuminat ex luce, quam habet in seipso pure naturaliter et physice. At cum architectus facit templum, facit illud ex templo, quod habet in seipso et in sua mente intelligibiliter, ideoque conformat templum reale templo intelligibili, quod habet in intellectu» (Maurus, Quaest. philos. l. 2 q. 18). Iam vero causa exemplaris sive idea, de qua hic loquimur, est forma in mente (artificis), ut ab initio diximus. Est igitur forma, ad cuius imitationem aliquid fit ex intentione agentis; artifex enim intendit assimilare effectum formae, quam gerit in mente. Ad rem S. Thomas: Agens non agit, nisi inquantum similitudo formae efficiendae est in ipso. «Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexsistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam: sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his, quae agunt per intellectum: sicut similitudo domus praeexsistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit» (S. th. p. 1 q. 15 a. 1).

B. *Duplex distinguitur exemplar:* remotum et proximum. Exemplar remotum est forma actualem intellectionem praecedens, ad quam mente respiciens artifex operatur ad imitationem illius. Exemplar proximum est cognitio exemplaris remoti in mente artificis, quatenus per eam artifex in operando dirigitur. V. gr. si pictor Petrum exprimit, Petrus est exemplar remotum imaginis, et conceptio Petri in mente pictoris est exemplar proximum. Hanc distinctionem S. Thomas his verbis proponit: Forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae, «sive illa forma sit in agente sive extra agentem. Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificati; et similiter etiam formam, quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit»

(De ver. q. 3 a. 1). — Exemplar, de quo sub A locuti sumus, erat exemplar proximum.

Prob. 1. pars. *Deus est prima causa exemplaris rerum; et primo quidem Deus est exemplar rerum remotum ratione essentiae suae.* Nam in productione rerum, quae a Deo fit, requiritur aliqua causa exemplaris. In omnibus enim, quae non naturae necessitate generantur, sed arte fiunt et libero consilio, actio specificata et determinata esse debet per aliquam ideam, quam artifex mente concipit et qua in operando dirigitur. Atqui Deus res producit non naturae necessitate, sed arte sapientissima et liberrimo voluntatis consilio. Ergo necesse est, quod in mente divina sit idea vel exemplar, ad cuius similitudinem mundus est factus. Haec autem idea, ad quam respiciens Deus res condidit, est causa mundi exemplaris; et quidem est causa exemplaris prima, quia exemplar, quo Deus tamquam prima causa efficiens dirigitur, prius non habet. Porro ad causalitatem exemplarem requiritur, ut habeatur aliquod exemplar remotum sive forma, ad quam mente respiciens artifex operatur ad imitationem illius. Atqui exemplar remotum, ad quod mente respiciens Deus operatur, non potest esse nisi essentia divina. Nam mens divina ad nullum obiectum respicit, ut secundum illud cognoscat aut operetur, nisi ad essentiam suam, quia nihil cognoscit nisi in essentia sua; insuper non est conveniens ponere Deum accipere aliunde formam, qua agit, et qua est sufficiens ad agendum, quia, ut in ceteris, sic etiam in perfectione primi agentis plene absolutus et independens esse debet. Ergo essentia divina est exemplar remotum omnium rerum, et omnia fiunt ad imitationem eius. Sed quia res creatae non perfecte imitantur Deum, essentia divina est exemplar rerum non secundum se absolute, sed ut est similitudo rerum; res non imitantur Deum, ut est infinitus, sed ut est finito modo participabilis.

Prob. 2. pars. *Deus est exemplar rerum proximum ratione sapientiae suae.* Nam exemplar proximum est cognitio exemplaris remoti in mente artificis. Atqui Deus per sapientiam suam est cognitio omnium. Ergo Deus per sapientiam suam est etiam exemplar omnium proximum.

THESIS XXIX. Divina bonitas est finis absolute ultimus creationis.

Stat. quaest. Finis ab omnibus definitur: id, propter quod aliquid fit (οὗ ἕνεκα). Finis igitur est id, quod actione

intenditur. — Divina bonitas est finis creationis et creaturarum, quatenus Deus per creationem rerum bonitatem suam communicare, manifestare, glorificare voluit, vel quatenus bonitatem suam voluit a creaturis participari, manifestari, glorificari. Sic Deus, quando creat, sibi vult, ut sit fons bonitatis, i. e. sibi vult, ut similitudo perfectionis divinae, cognitionis divinae, conscientiae sui divinae, amoris divini et beatitudinis divinae in creaturis exsistat, et hoc modo Deus est ultimus finis creationis.

Prob. Arg. 1. Ut perfectiones ceterae, sic etiam ratio *primae causae* Deo excellentissime convenire debet. Atqui finis inter omnes causas primatum tenet, quia ab eo omnes aliae causae habent, ut sint causae in actu; in ordine vero finium finis absolute ultimus est causa ceterorum. Ergo Deus est finis absolute ultimus rerum omnium. Revera finis est causarum prima, et a fine omnes aliae causae habent, ut sint causae in actu. Agens enim non agit, nisi propter finem; agens autem est, quod materiam in actum formae reducit (S. Thom., C. gent. l. 3 c. 17 n. 8).

Arg. 2. Ratio causandi, quae fini inest, est bonum. Quod igitur est *summum bonum,* est maxime finis. Atqui Deus et Deus solus est summum bonum. Ergo Deo et soli Deo ratio finis maxime convenit. Solus autem finis ultimus est maxime finis, cui ceteri subordinantur. Ergo Deus solus est ultimus finis omnium.

Arg. 3. *Ultimo fini omnia, quae fiunt, absolute subordinantur.* Atqui ad perfectionem Dei pertinet, ut res non possint absolute subordinari nisi Deo. Ergo solus Deus est finis ultimus omnium.

Schol. 1. In describendo modo, quo bonitas divina vim finis exercet, sermo fit de *gloria Dei.* Quare hic conceptus breviter explicandus est.

1. *Gloria definiri solet* clara cum laude notitia. Dicitur: «clara», i. e. notitia pervulgata et late patens, quae non habetur apud unum vel paucos, sed penes multos; propterea interdum gloria etiam definitur frequens de aliquo fama cum laude. Tamen gloria etiam consistere potest in cognitione unius aut sui solius; et sic Deus sui cognitione penes se

gloriam habet. Deinde dicitur: «cum laude»; laus intelligitur interna, quae est bona de aliquo aestimatio, maxime quae habetur de excellentia alicuius. Est igitur gloria Dei cognitio et aestimatio, quae de Deo habetur; aestimatio, ut hic pleno sensu sumitur, includit amorem, et sic gloria Dei est cognitio et amor Dei.

2. *Gloria Dei dividitur* in internam et externam, utraque in obiectivam et formalem. Soli gloriae formali definitio modo data proprie convenit, et maxime gloriae formali externae. — Gloria Dei interna obiectiva est bonitas et splendor divinae naturae dignissimae, quae ab omnibus cognoscatur et aestimetur et ametur. Gloria Dei interna formalis est cognitio cum amore, quam de seipso Deus habet. Gloria Dei externa obiectiva est bonitas et splendor creaturae divinas perfectiones participantis et repraesentantis. Gloria Dei externa formalis est cognitio cum amore, quae de Deo a creaturis habetur.

Schol. II. Porro notandum est, quod *finis dividitur* in finem-cui, finem-qui et finem-quo. Finis-qui et finis-quo communi nomine vocantur finis-cuius-gratia. — Haec tria non sunt tres fines, sed sunt tria elementa eiusdem integri finis. Nam amare est velle finem, est velle bonum. Id autem tria complectitur: nimirum ipsum bonum, quod volumus; subiectum, cui bonum volumus; eiusdem boni sive possessionem sive usum, quem in subiecto volumus. — Circa hanc divisionem plura gravissimi momenti adnotanda sunt:

a) Saepe finis-cui est alia res a fine-qui, ut praesertim contingit in eo, qui operatur ad bonum consequendum, quo caret. Tunc non requiritur, ut finis-cui sit res nobilior. Aliquando enim finis-qui est nobilior, velut si operamur ad Deum consequendum; aliquando finis-cui est nobilior, velut si operamur ad sanitatem recuperandam.

b) Quamquam finis-cui terminat amorem perfectum, finis-qui amorem imperfectum sive concupiscentiae, non requiritur, ut finis-cui magis ametur et aestimetur. Sic Deum concupiscentes non Deum ad nos ita referimus, ut in nobis sistamus, sed potius nos in Deum ordinamus et ei coniungi volumus tamquam ultimo fini nostro. Neque Deus tam

est medium, quam obiectum beatitudinis nostrae, cui nos subordinamus.

c) Finis-cui est quidem terminus amoris perfecti; sed si seorsim a fine-cui consideratur, non requiritur, ut finis-cui in se contineat motivum, etiam particulare, cur ametur. Sic Deus creaturas amat propter solam bonitatem suam infinitam et liberalitatem, quam iniquitates propemodum infinitae generis humani vincere non potuerunt. Deus nos amat non propter bonum in nobis praeexsistens, sed misericorditer et liberaliter nos diligit propter immunitatem a malis et propter bona positiva, quae ipse demum in nos conferre vult.

d) Speciatim *considerandus est casus, quo quis sua ipsius bonitate movetur, ut eam diffundat* et cum aliis communicet. In eiusmodi voluntate finis-qui est bonitas diligentis; finis-quo est huius bonitatis communicatio sive similitudo bonitatis diligentis in alio exsistens; finis-cui est persona, quae diligit, et haec sibi vult, ut sit fons bonitatis et ut bonitas sua sit diffusa et communicata. Diligens sibi (fini-cui) bonitatem suam (finem-qui) vult, ut ad aliud communicatam (finem-quo). Ad rem S. Thomas (c. gent. l. 1 c. 93 n. 6): Deus «non vult alicui suam bonitatem . . . communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsum communicare est sibi conveniens, sicut fonti bonitatis». Finis-cui et finis-qui in hoc casu sola ratione differunt; finis-qui est exemplar finis-quo.

Schol. III. Ad thesim nostram distinctius intelligendam *ponamus casum concretum:* Deus creat lapidem. Thesis probavit Deum esse finem huius creationis. Quomodo id in hoc casu verificatur? — Deus se amat, et est ipse sibi finis ultimus, i. e. vult sibi, ut lapidi bonitas Dei communicetur modo proportionato, i. e. secundum similitudinem quandam imperfectam. Haec enim voluntas in Deo ex amore sui naturaliter (libere tamen, non necessario) consequitur. Nempe omne ens, in quantum bonum est et perfectionem continet, multis aliis, quae sunt vel esse possunt, simile est et sibi similia amat et naturaliter inclinatur ad hoc, ut sibi similia producat, i. e. ut aliis bonitatem suam communicet; bonum inquiunt Scholastici, est diffusivum

sui. In hac communicatione bonitatis divinae ad lapidem, de qua loquimur, Deus est finis cui, bonitas divina sive gloria Dei obiectiva interna finis-qui, communicatio bonitatis sive similitudo divinae bonitatis in creaturis exsistens sive gloria Dei obiectiva externa est finis-quo, ut satis explicatum est in schol. II d. Ergo per creationem lapidis obtinetur gloria Dei externa obiectiva, et haec est finis-quo illius creationis.

Schol. IV. Porro communicatio bonitatis divinae ad extra est aliqua huius bonitatis manifestatio. Nam ex creaturis tamquam ex imitationibus et effectibus Dei Deus a mentibus creatis naturaliter cognoscitur. Manifestatio autem bonitatis divinae tamquam naturale suum complementum exigit, ut habeantur et producantur mentes creatae, quibus illa manifestatio fiat. Secus enim manifestatio inutilis esset et summe defectuosa et manca, quia fine suo proximo et connaturali privaretur; vis manifestativa naturalis omni actu careret; profecto Deus creando non sibi ipsi bonitatem suam manifestat. Ergo *Deus, quando creat, vult etiam, ut ipse et bonitas eius a creaturis cognoscatur et ametur.* Aliis verbis: Deus, quando creat, non solum perfectiones suas naturales (non vitales), sed etiam perfectiones suas vitales et ideales, quae sunt cognitio et amor Dei, mundo communicare vult, ne communicatio sit manca et defectuosa. In eo autem, quod Deus cognitionem et amorem Dei, quem in se habet, creaturis communicare vult, iterum Deus est finis-cui; cognitio et amor sui Deo internus sunt finis-qui; communicatio huius cognitionis et amoris ad creaturas sive amor et cognitio Dei in creaturis exsistens sunt finis-quo.

Schol. V. *De fine creationis partiali et totali.* — In schol. III vidimus finem creationis esse gloriam Dei obiectivam; nam bonitas Dei, quam Deus in se habet, et similitudo eius in creaturis vocantur gloria Dei objectiva (interna et externa). In schol. IV vidimus finem creationis esse etiam gloriam Dei formalem; nam cognitio et amor Dei, quem Deus in se habet, et similitudo eius in creaturis vocantur gloria Dei formalis (interna et externa). — Porro gloria Dei obiectiva appellatur finis creationis *par-*

tialis vel complendus, quia ipsa sola non potest esse finis, quem Deus in creatione intendit (cf. schol. IV); gloria Dei formalis appellatur finis creationis *totalis* vel complens, quia gloriam Dei mere obiectivam in ratione finis complet, et ipsa iam in se continet gloriam quandam obiectivam, quae per se ad finem creationis constituendum sufficeret, etiamsi nullae fierent creaturae ratione carentes.

His iam terminis instructi ea, quae de fine creationis diximus, sic comprehendere possumus: Finis-cui creationis ultimus est Deus; finis-qui partialis est gloria Dei obiectiva interna; finis-quo partialis est gloria Dei obiectiva externa; finis-qui totalis est gloria Dei formalis interna; finis-quo totalis est gloria Dei formalis externa. Itaque finis-cui creationis est Deus ipse. Finis-cuius-gratia est gloria Dei. Distinguitur autem quadruplex finis-cuius-gratia: nempe finis-qui et finis-quo et uterque vel partialis vel totalis. Similiter distinguitur quadruplex gloria Dei: nempe gloria interna et externa et utraque vel obiectiva vel formalis.

Schol. VI. *De fine primario et secundario creationis.* — Secundum dicta Deus in creando tamquam finem totalem hoc sibi vult, ut creaturae rationales (omnes vel aliquae) reddantur beatae; nam beatitudo creaturarum in eo est, ut Deum, qui est bonum infinitum, cognoscant et ament. Et sic voluntas creandi considerari etiam potest tamquam benevolentia erga creaturas, qua Deus creando eis beatitudinem conferre vult. Secundum hanc considerationem finis-cui creationis est creatura rationalis; finis-qui est Deus cognitione et amore possidendus sive beatitudo obiectiva; finis-quo est ipsa possessio Dei sive beatitudo formalis, i. e. cognitio et amor Dei in creaturis. Itaque finis (i. e. finis-quo totalis) creationis appellari potest vel gloria (formalis externa) Dei vel beatitudo formalis creaturae rationalis. Hi duo fines realiter sunt idem finis et sola ratione distinguuntur; nam gloria Dei et beatitudo nostra pariter constituuntur cognitione et amore Dei. Uterque est finis creationis ultimus; nam, quae Deus praeter hunc finem duplicem voluit, propter eum voluit. Tamen Deus et

gloria eius sunt finis creationis primarius, natura rationalis et beatitudo eius sunt finis secundarius. Constat ex dictis, quia Deum solum demonstravimus esse finem ultimum absolute loquendo vel primarie.

Schol. VII. *Finis creationis est salus electorum.* — Ex dictis habes, quod beatitudo creaturae rationalis est finis ultimus (totalis) creationis. Itaque Deus propter electos suos, qui beatitudinem consequuntur, omnia creavit. Deus igitur non potuit creare mundum, in quo nullae essent mentes creatae vel nulli electi, sed tantum damnati vel tantum irrationalia; sic plerique theologi (Urráburu, Cosmol. p. 339). — Ad huius rei pleniorem intellectum dictis alias quasdam considerationes addere placet.

1. Deus mundum creavit, ut esse possideret. Atqui esse non possidetur perfecte, nisi ab eo, qui etiam scit se esse possidere. Ergo si in mundo nullae mentes invenirentur, per quas creatio exsistentiam suam cognosceret et sciret, mundus ipsam exsistentiam non haberet nisi modo valde imperfecto et parum sufficiente.

2. Res mundanae eo ipso, quia sunt, etiam intelligibiles sunt, i. e. naturaliter aptae et natae sunt, quae cognoscantur. Iam vero si nullae essent mentes creatae, quae pro opportunitate res, quas volunt, considerare possunt, haec rerum aptitudo et destinatio, quae est eis maxime naturalis, debito complemento careret. Sane Deus res non creavit, ut ipse eas aspicere posset.

3. Res mundanae eo ipso, quia sunt, aptae et natae sunt, quae Deum manifestent. Atqui haec rerum aptitudo et destinatio, quae est eis maxime naturalis, debito complemento careret, si nullae essent mentes, quae per scalam creaturarum ad Deum ascendere possent. Neque enim res creatae sunt, ut Deo perfectiones divinas manifestent.

4. Deus est finis ultimus rerum creatarum. Ergo res ad hoc creatae sunt, ut, quemadmodum a Deo tamquam a causa efficiente et creante exierunt, ita ad Deum tamquam ad causam finalem per circulationem quandam redeant. Atqui solae creaturae rationales ipsum Deum consequuntur, quia ipsum Deum, non solam similitudinem cognoscunt et amant; reliquae autem creaturae ipsum Deum non consequuntur, sed tantum aliquam Dei similitudinem. Ergo, si nullae in mundo essent mentes, circulatio illa et reditus rerum ad Deum tamquam ad finem earum, imperfectus esset et valde defectuosus, ne dicam nullus.

5. Res mundanae eo ipso, quia sunt, aptae et natae sunt, quae aliquam utilitatem habeant et afferant. Atqui si nullae essent

mentes, haec naturalis aptitudo et destinatio ad utilitatem debito complemento careret, quia non esset, cui res utilitatem afferrent. Neque enim res creatae Deo utiles sunt, qui nullum ex eis emolumentum sive bonitatis augmentum acquirere potest; neque vere utiles sunt rebus irrationalibus, quae bonum et utile non cognoscunt. Ex hoc habes, quod mentes creatae non sunt solum finis ultimus utilitatis rerum, sed etiam *finis utilitatis unicus.*

6. Magna praestantia bonitatis divinae in eo cernitur, si ab aliis entibus cognoscitur, amatur, glorificatur, et si haec entia in hac glorificatione plenam voluntatis suae quietem et perfectam beatitudinem quaerunt et inveniunt. Et haec gloria (formalis) est bonorum (externorum), quae Deo ex mundo obvenire possunt, sine dubio potissimum et summum; et haec gloria ex opere creationis modo omnino connaturali resultat. Ergo hanc maxime gloriam Deus in creatione rerum, ut videtur, intendere debet; i. e., si creat, praeter res irrationales, etiam mentes condit. — Idem suadetur ex eo, quod in creaturis rationalibus perfectiones Dei quam maxime elucent et communicatio earum perfectissima habetur. V. gr. omnipotentia Dei mira luce apparet, quod producat creaturas vera libertate et vero dominio libero actuum suorum praeditas, et quod creaturas producat, quae ipsum Deum secundum se consequuntur et non tantum aliquam eius similitudinem.

Nota. 1. Deus dicitur finis creationis. Si creatio sumitur activa sive ipsum decretum creationis, finis intelligitur *ratio finalis,* quia inter Deum et decreta eius non est nisi distinctio rationis. Si creatio sumitur passive pro ipsa re creata, sic Deus est *causa finalis* creationis sive creaturarum.

2. Deus in creatione intendit gloriam suam (formalem externam). Haec gloria interdum appellatur bonum Dei externum, quod bonitatem et perfectionem Dei intrinsecus et intensive non auget, sed nihilominus Deo aliqua ratione conveniens est, ita ut illius boni non indigeat neque illud necessario velit, sed tamen libere illud sibi eligere possit.

3. Itaque Deus unico actu vult, ut gloriam habeat tum a seipso tum ab aliis, illud vult necessario, hoc libere; finis huius volitionis est Deus ipse et bonitas eius. Si Deus nihil creasset, eodem (entitative) actu vellet necessario, ut gloriam haberet a seipso, quin tamen pro libertate sua eam vellet ab aliis; huius volitionis finis iterum esset Deus et bonitas eius. *Si Deus nihil creasset,* bonitas eius non esset causa finalis ullius rei, quia nihil

a Deo realiter distinctum exsisteret, sed bonitas divina non esset nisi ratio finalis volitionis, qua gloriam vellet (necessario) a se, sed (libere) non ab aliis.

§ 3. De conservatione.

THESIS XXX. Quaecumque praeter Deum exsistunt, positiva et directa Dei conservatione indigent, ut esse pergant.

Stat. quaest. 1. Thesim intelligimus de substantia completa totali et de substantia intrinsecus a materia independente (v. gr. de angelo; de homine toto; de lapide toto, ut materiam primam includit; de anima hominis) et de materia prima. Non loquimur in thesi de accidentibus vel de formis substantialibus intrinsecus a materia dependentibus, velut de anima belluina.

2. Conservatio est causa continuationis exsistentiae alicuius rei. Conservatio est negativa, si tantum in eo ponitur, ut conservans rem non destruat; positiva, si conservans in rem eiusque permanentiam positiva actione influit. Alio modo conservatio distinguitur indirecta et directa. Conservatio indirecta sive per accidens est ea, qua removentur vel arcentur, quae rem destruere possunt, ut si quis parvulum custodit, ne in puteum cadat, vel etiam condiciones ponuntur, quae requiruntur, ut res permaneat. Conservatio directa immediate in rem conservandam influxum exercet.

Prob. Arg. 1. *(Ex contingentia rerum.)* Res extra Deum non necessario exsistunt, sed contingenter et per Deum tamquam per causam. Continuatio autem exsistentiae rei contingentis effectus est, qui non minus quam initium exsistentiae causam postulat. Nam res contingens, si exsistit, desinere potest. Nimirum res contingens, quae nunc est, antea potuit non esse (immo omnes res contingentes huius mundi praesentis aliquando non fuerunt, et postea factae sunt); a pari res contingens, quae nunc est, postea poterit non esse. Ergo debet esse causa, cur res contingens potius exsistere pergat, quam desinat. — Atqui haec causa conservans non potest esse nisi Deus. Nam conservatio totius substantiae vel materiae primae non supponit

ullam potentiam passivam et consequenter creationi aequivalet; creatio autem non potest fieri nisi a Deo. — Ergo Deus et Deus solus illas substantias, de quibus loquimur, conservat. Conservat autem eas directe et immediate, quia solus conservat ideoque non per aliam causam immediate conservantem. Conservat etiam positive; nam creatio fit actu positivo, et conservatio eadem ratione requiritur, qua creatio.

Arg. 2. *(Ex omnimoda rerum a Deo dependentia.)* Ad perfectionem Dei spectat, ut omne ens extra Deum a Deo tamquam a causa efficiente pendeat plenius quam quilibet effectus a causa sua creata. Atqui quidam effectus, ut operationes vitales a causis suis creatis pendent non solum in fieri sed etiam in esse, nempe ita ut esse desinant cessante influxu causae conservativo (immediato et positivo). Ergo omnis creatura a Deo eodem modo et multo magis dependet; nulla igitur creatura in esse permanet, nisi a Deo conservatur, et quidem directe et positive.

Arg. 3. *(Ex eo, quod Deus res annihilare potest.)* Ad eandem Dei perfectionem spectat, ut Deus creaturam annihilare possit. Atqui annihilatio cogitari nequit nisi per modum conservationis positivae cessantis; siquidem annihilatio non fit per actionem positivam, cum actio positiva semper ad aliquod esse tendat, annihilatio vero nullum esse positivum producat. Ergo Deus res creatas positive conservat. Conservat eas etiam directe sive immediate, quia conservat solus, cum agatur de conservatione materiae primae vel totius ex nihilo substantiae, i. e. de conservatione, quae aequivalet creationi.

Schol. I. Creatio et conservatio una sunt actio. Hoc evidens est, si eas spectas, ut sunt entitative in Deo tamquam actus eius immanens; sic enim sunt una et eadem essentia divina. Sed etiam, si eas effective et secundum effectus suos spectas, una actio dici debent. Nam tunc creatio et conservatio sic se habent, ut effectus earum, i. e. ut esse creaturae in primo instanti et esse creaturae in sua continuatione. Atqui esse creaturae in sua continuatione non realiter, sed sola ratione distinguitur a seipso in primo instanti, cum illud dicat esse creaturae as-

significando eius praeexsistentiam, hoc vero dicat idem esse assignificando illud prius non exstitisse. Ergo unus secundum rem est effectus in creatione et conservatione, et hinc una sunt actio. Itaque merito conservatio definiri solet continuata rei creatio. Sic enim nihil dicitur, quam effectum creationis et conservationis esse eundem. Adverte nos dicere conservationem esse «continuatam» creationem, non «iteratam». Absurde enim finxit Baylius conservationem tamquam novam singulis instantibus creationem, ut inde sceptice concluderet nos singulis instantibus alios fieri a nobismetipsis. Ponerentur enim infinite multae exsistentiae momentaneae immediate post invicem se excipientes et hac ratione durationem longe extensam constituentes; duo vero momenta ab invicem distincta esse non possunt, nisi intercedit duratio quaedam continua, quantumvis forsan minima. Insuper additione instantium non extensorum oriri nequit duratio continue extensa. Deinde etsi pluries crearemur, profecto in secunda creatione essemus iidem, qui in prima. Secus non pluries vel iterate crearemur, sed diversi homines (singuli semel) crearentur. Denique conscientia immediata nobis testatur nos habere exsistentiam continue durantem, non instantaneam.

Nota. Si in effectu creationis et conservationis productionem durationis rei, quae fit, consideras, effectus utriusque operationis distinguitur, ut initium durationis a tota duratione, i. e. ut limes continui a toto continuo, i. e. negative (per modum limitis) entitative, vel negative modaliter, vel negative secundum rationem, prout durationem supponis esse entitatem vel modum vel meram formam rationis rei duranti additam. Aliis verbis: effectus utriusque operationis distinguitur ut limes entitatis a tota entitate vel ut limes modi a toto modo, vel ut limes formalitatis a tota formalitate.

Schol. II. Si aliqua substantia ab alia generatur et deinde sine dependentia a generante esse suum continuat, in hac continuatione a Deo conservatur, et haec conservatio eadem est, ac si Deus rem solus creasset. Conservatio tunc aequivalenter tantum est, continuata rei creatio, quia non incipit a creatione, sed a cooperatione, quam Deus substantiae generanti praestat. Tunc operatio Dei effective considerata incipit a cooperatione ad generationem, continuatur per conservationem communem.

Schol. III. Accidentia quaedam conservantur a solo Deo; scil. ea, quae vel a nulla virtute creata dantur, ut gratia sanctificans, vel saltem a causa creata efficiente secundum esse non pendent et ideo cessante influxu causae efficientis esse pergunt, ut impetus corporis moti manet cessante actione moventis. In hoc secundo casu conservatio incipit quidem a concursu; sed est talis, qualis requireretur, si solus Deus accidens effecisset. — Tamen conservatio accidentium non est creatio continuata, quia accidentia non creantur, sed est continuata rei productio *in subiecto.*

Schol. IV. Alia accidentia conservantur a Deo concurrente causa creata; scil. ea, quae, ut actus vitales, secundum esse a causa creata efficiente dependent. Haec conservatio est continuatus concursus simultaneus.

Obi. 1. Creatura potest effectui suo tribuere, ut is maneat sine ulteriori influxu causae producentis. Ergo a fortiori Deus effectibus suis creatis tribuere potest, ut conservationis divinae non indigeant.

Resp. *Dist. antec.:* Creatura saepe tribuit effectui, ut maneat sine influxu ulteriori causae secundae, *conc.;* causae primae, *nego; pariter dist. conseq.:* Deus effectui tribuere potest, ut maneat sine ulteriori influxu causae secundae, *conc.;* causae primae, *nego.*

Obi. 2. In tantum requiritur conservatio, in quantum creatura tendit ad nihilum. Atqui creatura non tendit in nihil, sed in conservationem sui esse. Ergo nulla conservatio opus est.

Resp. *Dist. mai.:* Conservatio requiritur, quia creatura absolute tendit ad nihilum, *nego;* quia creatura tendit ad hoc, ut pereat, nisi a Deo conservetur, *conc.; contrad. min.:* Creatura tendit ad permanentiam, quatenus tendit ad hoc, ut sine Deo maneat, *nego;* quatenus tendit ad hoc, ut per conservationem Dei maneat, quia congruum est, ut Deus generatim saltem res creatas conservet et non annihilet, *conc.; nego conseq.*

§ 4. De concursu.

THESIS XXXI. Ad omnes causarum creatarum operationes Deus physice et immediate concurrit, ita ut, quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, principio suo effectivo.

Stat. quaest. 1. Concursus Dei est cooperatio virtutis divinae ad actiones creaturarum.

2. Concursus Dei distinguitur: *physicus*, quo Deus in actionem et effectum causae secundae physice efficienter influit et operationem creaturae cum effectu eius tamquam causa efficiens una cum creatura physice operatur; *moralis*, quo Deus praecipiendo, suadendo, illustrando, minitando causam secundam ad agendum allicit (hic concursus semper est mediatus).

3. Concursus physicus iterum est vel mediatus vel immediatus. Mediatus est, qui non immediate ad ipsam actionem causae secundae terminatur, sed ad aliquid a Deo in causa secunda productum, a quo deinde tamquam a principio vel comprincipio actio procedit. Talis est v. gr. concursus moralis, de quo sub n. 2 locuti sumus; talis est etiam praedeterminatio physica (p. IV, § 3, praenot. III). E contra concursus immediatus est, qui immediate actionem et effectum causae secundae attingit et efficit.

Hac thesi nondum agimus de controversia, quae est inter simultaneistas et praedeterministas. Sed thesis haec communis est utrisque[1].

Prob. Arg. 1. *(Ex plena rerum a Deo dependentia.)* Omnis operatio et effectus creaturae est aliquod exsistens finitum et positivum. Atqui omne exsistens finitum et positivum debet immediate a divina virtute procedere tamquam a causa sua physice efficiente. Ergo operatio et effectus creaturae a Deo procedit tamquam ab immediato principio physice effectivo.

Prob. min. Omne ens finitum, cum sit ens contingens et ab alio, a Deo, qui est solus ens a se, tamquam a causa physice effectiva procedere constat, v. gr. argumento cosmologico. Porro haec dependentia debet esse immediata. Nam ad perfectionem Dei spectat, ut quodvis ens perfectissimo modo ab ipso pendeat. Perfectissima autem dependentia est immediata. Nam dependentia est vinculum quoddam et unio quaedam. Perfectissima autem et intima unio est immediata, ut per se clarum est.

[1] De concursu cf. Dr. Johannes Stufler S. J., Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante (Oeniponte 1925). Stufler sententiam proponit minus communem.

Arg. 2. *(Ex principio causalitatis.)* Res creatae, dum agunt, perficiuntur et quadam ratione augescunt. Plus enim est agere quam agere posse; idque valet non tantum de actione immanente, sed etiam transeunte, quamvis per hanc potius passum quam agens perficiatur. Et profecto omnis operatio in creatis est transitus a potentia ad actum, i. e. ab imperfectiori ad perfectius. Iam vero nulla res sola sibi dare potest incrementum perfectionis seque sola a potentia ad actum reducere, quia secundum principium causalitatis non potest esse plus in effectu quam in causa adaequata. Ergo res creatae, dum agunt, adminiculo egent causae altioris. Et hic influxus agentis superioris non ad ipsam operationem restringi, sed ad effectum operationis extendi debet, quia plus est actio cum effectu quam sine effectu.

Porro illud agens superius ultimatim non est nisi Deus. Causa enim creata, ut aliam iuvet, et ipsa a potentia ad actum transire et hinc altiori causa iuvari debet. Et ita sisti non potest, donec perveniatur ad causam primam, quae infinitae perfectionis est et operatione ad extra in perfectione non crescit.

Denique ille influxus Dei adiuvans debet esse immediatus. Nam etiamsi a Deo per causam secundam causa tertia movetur, ipse, ut modo diximus, immediate influere debet in operationem causae secundae et etiam in effectum causae secundae, i. e. etiam in operationem causae tertiae (et in effectum causae tertiae).

Arg. 3. *(Ex absoluto Dei dominio.)* Absolutum Dei dominium in omnem creaturam maxime commendatur, si simplici nutu voluntatis quamlibet operationem causae secundae impedire potest, idque immediate, quin destruat principia, unde connaturaliter actio fluit. Sic enim ea quoque, quae a causis creatis fiunt, essentialiter intime a Deo pendere eique exsistentiam suam omnino debere clare manifestatur. At vero ita operationem causae secundae Deus impedire non potest, nisi denegando concursum immediatum, quo creatura ad agendum indigere supponitur. Ergo necessitas immediati concursus statui debet.

Nota. Concursus immediatus, de quo thesis agit, saepe appellatur generalis, quia ad omnes operationes omnium creaturarum requiritur.

Schol. I. Ex argumentis theseos sequitur totam operationem et totum effectum causae secundae esse a Deo; non autem est pars a Deo et pars a causa secunda. Similiter tota operatio et totus effectus est etiam a causa secunda. Utrumque igitur agens est causa totalis totalitate effectus, ut aiunt; utrumque etiam est causa partialis partialitate causae (ut iterum aiunt), quia neutra causa eam virtutem exercet, quae sola effectui producendo par sit.

Schol. II. Deus secundum mentem S. Thomae creaturam ad agendum multipliciter movet.

1. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia eis tamquam Creator virtutem agendi largitus est.

2. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia virtutem agendi naturalem, quam Creator dedit, iugiter conservat.

3. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia eas ad operandum applicat. Nimirum creatura, ut agat, applicationis indiget. Ita in operatione transeunte requiritur, ut agens per motum localem passo propinquum reddatur; ad intellectionem requiritur, ut per sensus et phantasiam species intelligibilis ad mentem derivetur; ad volendum requiritur, ut intellectu obiectum proponatur. Iam vero omnis haec applicatio a causis secundis fit, ut subsunt Deo tamquam agenti principali et primo motori immobili, i. e. non fit sine concursu Dei. Et ideo Deus creaturam ad agendum applicat, in quantum causae secundae in virtute Dei cooperantis eam applicant. Potest tamen Deus etiam solus applicationes huius generis facere.

4. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia ad operationes earum concursum suum offert et confert. Is enim vere movet, qui actionem alterius causat; concursus autem Dei vere efficit actionem creaturae.

5. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia omnes res ad finem suum ordinat. — Ceterum hoc non addit supra alios quattuor modos, quos posuimus, nisi respectum, quem

motio divina ad ultimum finem habet. Speciatim Deus secundum S. Thomam (de verit. q. 22 a. 1) omnia in finem ordinat, quatenus virtutes rerum, quibus ad bonum suum inclinantur, in creatione eis tribuit. Cf. Th. L. n. 69 IX.

Schol. III. *De concursu simultaneo.* In declarando modo, quo Deus concursum, quem necessarium esse demonstravimus, creaturis praestet, auctores potissimum et fere unice considerant causas creatas liberas. Idque iure; nam in causis liberis natura concursus clarius aspicitur, et ea, quae ibi deteximus, deinde facile, mutatis mutandis, causis necessario agentibus applicantur. — In thesi demonstravimus Deum actum liberum creaturae una cum ipsa libertate creata physice et immediate producere. Haec operatio Dei vocatur concursus in actu secundo sive concursus collatus; thesis igitur nostra loquitur de concursu collato (non de concursu oblato). Iam vero ut hic concursus collatus fiat, Deus in signo naturae, quod collationem concursus praecedit, paratus esse debet, ut concursum suum praestet ad actum, ad quem creatura secundum dispositionem suam naturalem est proxime expedita. Deus enim potest concursum denegare, et tunc actus ille non fiet neque fieri potest. Aliis verbis: ex thesi nostra sequitur, quod praeter concursum collatum, quem thesis defendit, admittendus sit concursus oblatus, quo Deus creaturae assistit paratus ad hoc, ut praestet concursum suum ad actum, ad quem creatura naturaliter est plene expedita. Si agitur de causis liberis, et si Deus earum libertatem integram servare vult, concursus oblatus debet esse multiplex et indifferens ad omnes illos actus, ad quos sub datis adiunctis libertas creata est naturaliter plane expedita. Si enim Deus concursum non offerret nisi ad unum actum, eo ipso creatura ad hunc unum actum esset praedeterminata neque inter plures eligere posset; praedeterminatio autem physica omnino reiicienda est, ut probabimus in thesi sequente. Itaque tenendus est concursus collatus, quem in thesi demonstravimus, sine ulla praedeterminatione, sed cum concursu indifferenter oblato (si agitur de causis liberis).

Concursus autem collatus est plane simultaneus cum ipso actu libero creaturae (cf. p. IV, § 3, praenot. II 3). Nam actus

liber non praecedit concursum, quia totus a Deo tamquam a principio physico et immediato per concursum fit, ut thesi nostra demonstratum est; neque concursus collatus actum liberum praecedit, quia non agit nisi ad unum determinatus. Hanc autem determinationem ad unum non habet nisi per ipsum actum liberum creaturae tamquam per condicionem (simultaneam). Neque enim actus liber, ideoque etiam concursus collatus, determinationem suam per modum determinantis aliunde habet quam a creatura sola, secus actum esset de libertate creaturae; propterea etiam actus liber creaturae soli creaturae imputatur in peccatum vel meritum (cf. p. IV, § 3, praenot. II 7).

Diximus tenendum esse concursum collatum sine ulla praedeterminatione; i. e. tenendus est concursus simultaneus (thes. 31) *sine praedeterminatione physica* (thes. 32), i. e. tenendus est concursus simultaneus *solus* sive systema simultaneismi (cf. p. IV, § 3, praenot. III nota).

Schol. IV. *Quaestiunculae variae.*

1. Ex dictis sequitur, quod concursus indifferenter oblatus pertinet ad actum primum causae liberae, nempe ad ea, quae ad actum liberum praerequiruntur.

2. Item sequitur, quod concursus oblatus (effective consideratus), recipitur in causam actus liberi sive in facultatem liberam, non in ipsum actum liberum, quo est (natura) prior. Nimirum concursus oblatus (effective consideratus) est assistentia quaedam Dei et unio cum facultate libera. — Concursus collatus (effective consideratus sive effectus concursus collati) est ipse actus liber, prout a Deo dependet; et sic dici potest recipi in causam actus liberi, quatenus actus liber in causam suam sive in voluntatem creatam liberam recipitur.

Nota. In actibus transeuntibus creaturae concursus collatus effective consideratus est idem cum operatione et effectu creaturae. In quantum est idem cum operatione creaturae, recipitur in causam agentem, si censes operationem transeuntem esse modum ipsius agentis et non esse idem cum passione, quae est in effectu (cf. p. IV, § 5, assert. schol. IV). In quantum concursus est idem cum effectu, recipitur in passum, ut ipse effectus.

3. Si Deus causae liberae non offert sive denegat concursum ad unum vel plures actus, ad quos est naturaliter proxime ex-

pedita, nulla habetur mutilatio facultatis liberae, quia Deus nullam ab ea aufert realitatem vel perfectionem neque quidquam ei denegat, quod ei *proprie debetur*. Habetur tamen denegatio alicuius auxilii, quod creaturae dari aliquo modo convenit, saltem generatim et per se.

4. Creatura sub concursu Dei constituta est quasi instrumentum Dei, quia in virtute Dei agit et sine Deo nihil agit. Neque tamen est instrumentum proprie dictum, quia effectum sibi assimilat, tamquam causae sub Deo vere principali ordinis creati; instrumentum proprie dictum effectum potius causae, quae instrumentum movet, assimilat quam sibi.

5. In effectionibus causarum auctores interdum loquuntur de immediatione virtutis et suppositi. Causa dicitur effectum producere immediatione virtutis, quando eum producit tamquam agens primum, quod ad operationem suam non movetur ab aliquo agente superiori. Causa vero dicitur effectum producere immediatione suppositi, quando ipsa per se immediate effectum tangit et non tantum per causam aliquam in medio positam, ita ut in hanc solam causam mediam agat eamque disponat ad effectum producendum, quin ipsa hunc effectum tangat. Patet nos, quando in thesi diximus, Deum immediate producere operationes et effectus causarum secundarum locutos esse de immediatione suppositi, cum Deus in causis secundis non tantum aliquam dispositionem ad operationem effectivam producat, sed ipsam hanc operationem et effectum eius. Sane Deus etiam immediatione virtutis sive tamquam agens primum operationes et effectus causarum secundarum producit, tamen de hoc, tamquam de re nimis evidente, in thesi locuti non sumus. — Ceterum sola immediatio suppositi est immediatio sensu proprio, cum immediatio virtutis non appelletur immediatio nisi per modum loquendi satis artificiosum. Et haec ad intelligentiam auctorum satis sint; nos de immediatione virtutis nunquam loquemur, sed simpliciter dicemus Deum agere tamquam agens primum.

6. Ex iis, quae supra (n. 1) diximus, sequitur concursum oblatum dici posse concursum praevium. Quidam auctores, ut Scheeben, putant praeter oblationem concursus aliam adhuc haberi motionem praeviam indifferentem, qua Deus causas liberas ad actus suos movet. — Non negamus talem motionem praeviam interdum a Deo dari, sed censemus eam non esse necessariam neque semper a Deo dari, si agitur de actibus naturalibus. Profecto ad actus supernaturales propter eorum supernaturalitatem gratia praeveniens requiritur, quae est concursus quidam prae-

vius supernaturalis non praedeterminans vel pars totius concursus oblati. At de hac re consulantur theologi; cf. Th. L. n. 973.

Obi. 1. Una operatio non potest esse simul tota a duobus operantibus. Ergo operatio, quae est a creatura, non potest esse simul a Deo.

Resp. *Dist. antec.:* Non potest esse a duobus agentibus sub eadem ratione, *conc.;* sub alia et alia ratione et speciatim non potest esse a Deo tamquam a causa universalissima omnium, quae fiunt, et simul a creatura tamquam a causa particulari, *nego.* — Negare Deum posse physice et immediate concurrere cum causis secundis ita, ut tota operatio earum sit a Deo, est negare Deum posse creare veras causas physicas. Infinita igitur Dei virtus aliquem effectum ita producere potest, ut simul causae finitae concedat, ut hunc effectum cum Deo producat et cum subordinatione ad Deum. Videmus enim res mundanas veram effectionem exercere (contra factum non valet disputatio), idque profecto non faciunt nisi cum perfectissima dependentia a Deo et ab eius concursu, quamvis forsan modus cooperationis divinae angustae menti nostrae videatur difficilis.

Obi. 2. Nihil potest esse causa eius, a quo ipsum per modum condicionis determinatur. Ergo concursus collatus non potest causare determinationem liberam creaturae et simul ab ea determinari (per modum condicionis).

Resp. *Dist. antec.:* Si causa et condicio non sunt omnino simul secundum rem, *conc.;* si sunt omnino simul, *subdist.:* Deus omnipotens non potest cooperationem creaturae liberae ita accommodare, ut non laedatur libertas, *nego;* in aliis causis praeter Deum tale quid non occurrit, *conc.; nego conseq.* — Negare Deum posse concursu simultaneo, quem definivimus, secundum modum, quem explicavimus, i. e. sine praedeterminatione, concurrere cum agentibus intellectualibus est negare Deum posse creare causas liberas. Infinita igitur Dei virtus concursum suum dicto modo causis secundis accommodare potest. Videmus enim in mundo agentia quaedam ponere actiones liberas (contra factum non valet disputatio) ideoque ponere actiones non praedeterminatas, idque profecto non faciunt nisi cum perfectissima dependentia a Deo, i. e. agunt cum concursu a nobis descripto, qui nihil habet praedeterminationis.

Nota. Haec et sequentes obiectiones sunt contra schol. III theseos.

Obi. 3. Deus solus est prima causa. Ergo creatura non potest esse causa prima determinans sui actus.

Resp. Deus est prima causa efficiens, *conc.;* determinans, *subdist.:* In concursu cum liberis actibus creaturae, *nego;* in aliis, *conc.* — Creatura potest appellari causa prima determinans sui actus, sicut est causa prima merens per hunc actum. Tamen ipsa determinatio creaturae fit a Deo efficiente, etsi non a Deo determinante, ut satis explicatum est.

Obi. 4. Omnis causa determinans subordinat sibi causam, quam determinat. Ergo creatura sibi subordinaret Deum simultanee concurrentem. Ergo concursus simultaneus, qui descriptus est, non est admittendus.

Resp. *Dist. antec.:* Talis subordinatio habetur, quando inferior causa determinationem non praestat nisi ex speciali concessione causae superioris et per modum merae condicionis, *nego;* alias, *transm.; dist. 1. conseq.:* Sic esset, si creatura non determinaret modo explicato, *conc.;* sic est revera, *nego; nego 2. conseq.*

Nota. Generatim dici non potest superiorem subordinari, si inferior eum non determinat, nisi per facultatem libere a superiori concessam. Deus non subordinatur homini, si meritis ad praemia quasi movetur, vel si parentes eum (per modum condicionis) movent, ut animam infantis creet.

Obi. 5. Deus concursum indifferentem offerens concurrit caeco modo. Offert enim concursum, quin videat, ad quid determinate in actu secundo concurrat.

Resp. *Nego antec. et rat. additam:* Deus enim per scientiam mediam scit, ad quid determinate in actu secundo concurrat.

Inst. Saltem in ipsa scientia media Deus concursum condicionatum prius offert, quam sciat, ad quid determinate concurrat in actu secundo per concursum condicionate collatum.

Resp. Concedo hoc, sed nego id esse contra perfectionem Dei. Nam profecto contra perfectionem Dei non est, ut creaturas liberas creare earumque libertatem in ipso concursu servare possit. Ad perfectionem Dei omnino satis est, ut ante decretum creationis universale, quo hunc ordinem rerum prae aliis innumeris aeque possibilibus actuandum elegit, per scientiam simplicis intelligentiae et mediam determinate cognoscat, quid ex tali decreto sit eventurum.

Obi. 6. Secundum explicationem datam Deus eodem modo concurrit ad actionem bonam et malam. Atqui Deus potiori

titulo debet esse causa actus boni. Ergo explicatio non satisfacit.

Resp. *Nego mai.; conc. min.* — Deus potiori titulo est causa actus boni, quia concursu oblato intendit, ut bonus actus fiat et malus libere omittatur. Itaque Deus est causa actus boni per modum intendentis, causa actus physici peccati per modum permittentis, causa peccati vel malitiae nullo modo. — Specialiori titulo Deus est causa actus salutaris supernaturalis, quia non fit nisi gratia Dei praeveniente, sed id theologorum est.

Res illustratur exemplo. Si paterfamilias, ut hospites recreet, lautam coenam parat et deinde aliquis ex intemperantia sibi nocet, paterfamilias est causa recreationis, quam ceteri invitati ex coena hauriunt; non est causa morbi, quem unus contraxit, sed is malum sibi imputare debet.

Obi. 7. Secundum hanc explicationem nobis debetur, quod honeste vivimus. Atqui omnia bona, praesertim vita honesta, Deo in acceptis referenda sunt. Ergo explicatio non satisfacit.

Resp. *Dist. antec.:* Debetur etiam nobis, sed minus principaliter, *conc.;* nobis solis vel nobis principaliter, *nego; contrad. min.; nego conseq.* Honestam vitam esse etiam opus nostrum nobis vere imputabile, sana ratio omnino postulat. Quomodo aliter bene vivendo meritum haberemus? Si omissio et commissio peccati non essent ex determinatione hominis, quomodo iuste propter peccata puniretur?

Nota. Huc etiam aliquo modo pertinet quaestio theologorum, quomodo gratia efficax praedilectionem quandam Dei contineat. Cf. Wilmers II[8] p. 821, nota 28.

THESIS XXXII. Deus in creaturis liberis non sic operatur, ut eas ad agendum physice praedeterminet.

Stat. quaest. Thesis est contra praedeterminationem physicam, prout a Bannesianis defenditur. Eorum doctrinam expositam habes supra p. IV, § 3, praenot. III. — Thesis loquitur de solis causis liberis. De praedeterminatione causarum necessariarum sufficiunt, quae dicta sunt l. c. praenot. III nota 2.

Prob. Arg. 1. *(Ex conceptu libertatis.)* Ut actus voluntatis humanae libere ponatur, requiritur, ut homo positis omnibus ad agendum praerequisitis habeat expeditam potestatem ponendi hunc actum vel omittendi. Ita enim universum genus humanum libertatem concipit, et ipsi

Bannesiani propositionem admittunt, saltem voce tenus; profecto talis est libertas, qua secundum conscientiae testimonium frui putamus. — Atqui praedeterministae, quamquam voce illam indifferentiam voluntatis astruunt, re ipsa tamen ea statuunt, quibuscum haec indifferentia componi non posse videtur. Nimirum in signo naturae, quod usum libertatis proxime antecedit, secundum hos auctores homo a Deo iam est ad unum actum praedeterminatus, et sic praedeterminatio est inter ea, quae ad actum liberum praerequiruntur. Is autem, qui ita est ad actum praedeterminatus, non iam habet potestatem expeditam omittendi hunc actum, et ideo non libere eum ponit. Profecto, qui ab alio irresistibiliter ad lectulum ligatus tenetur, non habet potestatem expeditam ambulandi; a pari, qui a Deo ad aliquem actum praedeterminatus tenetur, non habet potestatem expeditam ponendi oppositum actum. — Ergo, ne libertas humana periclitetur, praedeterminatio physica reiicienda est.

Arg. 2. *(Ex sanctitate Dei.)* Secundum Bannesianos Deus pro libera sua voluntate determinat totam actionem malam hominis et motione irresistibili, quae ab eo solo procedit, efficit, ut actio in iis circumstantiis ponatur, in quibus non potest non esse peccaminosa, quin in potestate creaturae sit illam motionem aut non recipere aut cum motione recepta componere omissionem actus, cui adiungitur malitia. Propositio est certa et a praedeterministis non negatur. — Atqui is, qui ita hominem determinat et movet, est auctor peccati physice et moraliter. Hoc videtur esse fere immediate evidens. Si ille, qui sic ad actum physicum peccati impellit, non est auctor peccati, quis tandem auctor erit, cum ipsam malitiam qua talem nemo intendat? — Ergo ex Bannesianorum doctrina sequi videtur Deum esse auctorem peccati; id autem repugnat sanctitati Dei.

Arg. 3. *(Ex iustitia Dei.)* Iustitiae divinae non congruere videtur, ut Deus aliquem hominem creet, deinde eum, quin ulla ex parte hominis sit ratio, cur tam fatalis motio in eum exerceatur, ad actum physicum peccati gravis praedeterminet et deinde eum propter peccatum, cuius omissionem cum praedeterminatione divina infelix homo nullo

modo componere potuit, aeterna beatitudine privet et aeterni ignis terribili supplicio cruciet. Ergo eorum doctrina iustitiae Dei non satis consulere videtur.

Arg. 4. *(Ex praescientia Dei.)* Deum actus creaturae liberae praescire, antequam facti sunt, ex consensu omnium hominum et praesertim ex auctoritate theologorum magnum est mysterium, quod sola consideratione aeternitatis divinae aliquo modo nobis intelligibile fit. Atqui loco mysterii praedeterminismus circa hanc materiam facillimam et lucidissimam explicationem habet; et praesertim ad cognitionem futuri liberi nullus requiritur recursus ad aeternitatem Dei, sicut non requiritur ad cognitionem futuri necessarii. Ergo Bannesianismus falsus est.

Arg. 5. *(Ex scientia media.)* Cum Deus sciat libera condicionate futura, praedeterminismus sustineri non potest, nisi dicatur in Deo esse decreta subiective absoluta et obiective condicionata, in quibus illa futura videat. Et revera Bannesiani id docent. — Atqui eiusmodi decreta circa omnes condiciones possibiles admitti non possunt. Ergo Bannesianismus a vero aberrat. De minori cf. thes. 24, pars 1, arg. 2—4.

Arg. 6. *(Negative.)* Praedeterminatio physica non est gratis asserenda, sed rigorose demonstranda, quia agitur de sanctitate et iustitia Dei efficacissime tuenda. — Atqui eiusmodi demonstratio non affertur, ut ex solutione obiectionum patebit. Ergo Bannesianismus admitti nequit.

Nota. S. Thomam non esse patronum praedeterminationis physicae ostenditur in Th. L. n. 974—976.

Obi. 1. Est adagium communiter admissum: «Motio moventis praecedit motum mobilis natura et causalitate» (S. Thom., C. gent. l. 3 c. 149 n. 1; S. th. 1 2 q. 113 a. 8). Ergo Deus causam secundam praemovet; nempe motio concursus Dei est prior quam motus libertatis, quem causat in homine.

Resp. *Ad antec.* Est adagium, *transm., sed dist. sensum:* Motio causae in actu primo praecedit effectum, *conc.;* motio in actu secundo, *subdist.:* In concursu ad actum liberum, *nego;* in aliis, *nego iterum vel transm.; dist. conseq.:* Ergo concursus oblatus sive concursus in actu primo est prior actu libero creato, *conc.;*

concursus collatus sive in actu secundo, *nego.* — Cf. th. 31, obi. 2.

Obi. 2. Absolutum Dei dominium postulat, ut Deus voluntatem creatam in omnem, quem placuerit, actum vertere possit salva libertate. Atqui hanc potestatem Deus non habet, nisi quatenus hominem ad quemlibet actum salva libertate praedeterminare potest. Ergo amplectendus est praedeterminismus.

Resp. *Dist. mai.:* Ut vertere possit in quemlibet actum honestum, *conc.;* in actus peccaminosos, *nego; nego min.* — Deus in latitudine scientiae mediae videt, sub quibus inspirationibus homo certum aliquem actum honestum, quem Deus intendit, pro libertate sua sit eliciturus; et quidem videt illum actum honestum infinite multis viis obtineri posse. Si igitur Deus absolute vult, ut ille actus liber et honestus fiat, una ex illis viis uti, i. e. inspirationes congruas adhibere debet. Et revera Deus interdum, non semper, actus honestos sic *praedefinit,* ut loquuntur theologi (sed non *praedeterminat*).

Obi. 3. Ex eo, quod est indifferens ad utrumlibet, non sequitur actio, nisi ab alio determinetur ad unum. Atqui voluntas creata considerata in actu primo proximo est adhuc indifferens ad utrumlibet. Ergo voluntas creata non agit, nisi aliunde, i. e. a Deo, praedeterminatur ad unum.

Resp. *Dist. mai.:* Si indifferentia est passiva, quam agens ex se determinare non potest, *conc.;* si indifferentia est activa, ita ut agens sit instructum potestate determinandi seipsum, *nego; contrad. min.:* Voluntas est indifferens indifferentia mere passiva, *nego;* indifferentia activa, *conc.; nego conseq.* — Maiorem universaliter sumptam esse falsam patet ex exemplo Dei. Deus est natura sua indifferens ad mundum vel creandum vel non creandum. Nemo vero dixerit Deum ab alio esse praedeterminatum ad mundum creandum, ut hanc indifferentiam deponeret. — Maior, ut ab obiiciente premitur, nihil aliud est, quam affirmatio nullam libertatem esse possibilem et conceptum genuinum libertatis repugnare.

Obi. 4. Actus liber perfectius a Deo pendet, si praedeterminatur. Ergo praedeterminatio est asserenda.

Resp. *Dist. antec.:* Tunc minus pendet a voluntate creata, *conc.;* magis perfecte pendet a Deo, *nego; nego conseq.* Actus liber creaturae absolute perfectissime pendet a Deo neque perfectius ab eo pendere potest. Pendet enim a Deo tamquam a primo agente secundum totum suum esse, et omnis alia virtus,

quae in actum influit, totam suam efficaciam et totum suum esse habet a Deo. Per praedeterminationem dependentia actus a Deo non perficeretur, sed actus qua liber destrueretur.

§ 5. De providentia.

THESIS XXXIII. Deus providentia sua gubernat universa.

Stat. quaest. 1. Providentia definitur ratio ordinandorum in finem. Providentia igitur Dei de mundo, quam in hac thesi consideramus, in eo est, quod Deus res creatas in fines earum proprios dirigit. Providentia igitur dicit consilium Dei de mundo ab aeterno mente dispositum et voluntate decretum. Providentia igitur spectat tum ad intellectum tum ad voluntatem.

2. *Providentia* (Vorsehung) differt a *gubernatione* divina (Weltregierung), ut ordinis conceptio et imperium ab huius ordinis et imperii exsecutione differunt. Nam exsecutio providentiae dicitur gubernatio. Propterea providentia in Deo est aeterna, gubernatio temporalis. — Item differt a *dispositione* divina, quia dispositio spectat ordinem rerum ad invicem; providentia autem spectat ordinem rerum ad finem. Sed quia ordo rerum ad invicem servire debet ordini rerum ad finem, providentia est causa dispositionis, vel dispositio est functio et pars providentiae. — Item differt ab *arte divina,* cuius est res producere, cum providentiae sit res producere et productas ad finem dirigere. Ars est pars providentiae. — Item differt ab *ideis;* ideae rerum important ordinem rerum ad exemplaria, providentia ordinem earum ad finem. Ceterum etiam ideae serviunt providentiae, et sic sunt eius pars.

Prob. Arg. 1. *(A priori.)* «Cum optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare» et providere (S. Thom., S. th. p. 1 q. 103 a. 1).

Arg. 2. *(A posteriori.)* a) *Ex ordine physico.* «Videmus in ipsis rebus naturalibus provenire, quod melius est, aut semper aut in pluribus. Quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut, si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet» (S. Thom. l. c.). Hic recogita, quae diximus in argumento teleologico.

b) *Ex ordine morali.* Unusquisque legem moralem in se agnoscit et modis paene infinitis interius exteriusque urgetur ad eam opere implendam. Ad honesta enim acriter interna complacentia impellimur; inhonesta per naturam vehementer reprobamus. Si vocem internam, quae ad bonum vocat, audimus, sequitur animi pax, hilaritas, gaudium; si huic voci non obtemperamus, sequitur acerbissimus conscientiae remorsus, fugit tranquillitas, regnat anxietas. Voci internae se iungit suffragium externum. Frenatur enim homo formidine infamiae, quae pravas actiones sequitur, allicitur honore, qui virtutis comes est; terretur suppliciorum timore, spe praemiorum erigitur. His, quae praeter alia multa omnibus sunt communia, adde auxilia, quae singillatim in unumquemque opportune conferuntur, ut quisque sibi conscius est, quamquam longe plurima mortalium oculis occulta sunt. — Ex his omnibus sane concludere licet exquisitam exsistere in universum genus humanum providentiam, quibus tot mediis undique in virtutis tramite continetur.

Arg. 3. *(Ex persuasione generis humani.)* Imprimis cultus religiosus universus in persuasione divinae providentiae potissimum fundamentum habet. Ad quid enim iuramenta, vota, preces, sacrificia, quae omnibus populis usitata semper fuere ad bona consequenda, ad avertenda mala, ad gratias agendas, si Dei providentia nos non gubernat? Consensio generis humani circa providentiam divinam se etiam in eo manifestat, quod, cum aliqua calamitate homines premuntur aut repentino terrore percelluntur, sponte oculos, manus, vocem in coelum attollunt et numen invocant (cf. Tongiorgi, Theol. n. 314).

Schol. I. *Errores circa providentiam.* — 1. Ergo res humanae non subiacent *fato* (Schicksal). Fatum a Seneca (quaest. nat. l. 3 c. 36) definitur: «necessitas omnium rerum atque eventuum, quam nulla vis rumpat». Si eiusmodi fatalis necessitas absolute sumitur, ut fit a fatalistis, omnino reiicienda est; destruit enim Dei libertatem et libertatem creatam, nullumque divinae providentiae locum relinquit. Potest tamen vox fati in alium sensum mutari, ut nihil significet quam certitudinem providentiae divinae, de qua statim (schol. II 3) erit sermo. Cf. Th. L. n. 983, 1.

2. Neque res humanae *casu* (Zufall) eveniunt (absoluto). Casus dicitur primo in ordine ad agens intellectuale; et sic dicitur casu factum, quod praeter eius consilium evenit. Deinde dicitur casus in ordine ad agens naturale; et sic casu aliquid fit, quando causa naturalis propter adiuncta externa minus consueta effectum producit, ad quem per solam naturam suam non est ordinata; v. gr. lapis de tecto cadens occidit hominem. De hac re iam supra satis diximus (thes. 8, obi. 1 nota) et monuimus respectu primae causae nihil fieri casu.

3. *Fortuna* (Glück, Unglück) est species casus. Fortuna enim fiunt, quae praeter intentionem agentis, quod per electionem operatur, *bene vel male* accidunt. Ita fit per bonam fortunam, ut quis fodiens in agro thesaurum inveniat. Propterea quemadmodum respectu Dei nullus est casus, ita nulla fortuna. Amicis Dei spectata causalitate divina bona non eveniunt fortuna, sed ex certa praefinitione.

Schol. II. *Proprietates potissimae divinae providentiae sunt:* 1. Providentia Dei est *universalis,* quia res spectat non tantum in communi, sed etiam in particulari; non tantum res magnas et nobiles, sed etiam minimas et vilissimas. Tantum enim patet divina providentia, quantum eius causalitas. — Hoc tamen non impedit, quominus variarum rerum variam providentiam Deus habeat. Providentia enim maxime pendet ex fine proximo et remoto, ad quem res perducendae sunt. Unde constat Deum specialem providentiam circa creaturas rationales habere, quia ad ipsas reliquae creaturae, ipsae autem immediate ad Deum ordinantur. Haec Dei providentia in praesente ordine elevationis supernaturalis prorsus eximia est.

2. Providentia Dei est *immediata,* quantum ad rationem formalem providentiae sive ad praemeditationem ordinis. Tanto enim perfectior est providentia, quanto magis a fine universalissimo ad minima descendit. Ergo Deus ipse per se immediate

omnia praemeditatus est et praeordinavit, non sicut reges terrae per ministros inferiora curant, nil de his ipsi praemeditantes. — Quantum autem ad gubernationem sive ordinis praemeditati executionem, ita Deus non solum immediate in omnibus operatur, sed simul etiam ministerio creaturae utitur, inferiora gubernans per superiora. Ad rem S. Thomas: «Habere ministros exsecutores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed, quod non habet rationem eorum, quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius» (S. th. p. 1 q. 22 a. 3 ad 1).

3. Providentia Dei est *certa*. Nam omnia infallibiliter ita eveniunt, ut habet ille ordo rerum, quem Deus per scientiam simplicis intelligentiae et mediam quasi excogitatum prae aliis elegit. Ad perfectionem enim Dei spectat, ne caeco vel incerto modo agat. Neque ipsa libertas creaturae certitudinem providentiae impedire potest, quia cor hominis in manu Dei est, et quocumque voluit, illud convertit hunc vel illum ordinem rerum eligendo. — Neque haec certitudo impedit, quominus multa velit voluntate legislatoris vel antecedente vel generali, quae non eveniunt. Ita vult (voluntate affectiva), ne peccatum fiat, et tamen multa sunt peccata; vult (voluntate affectiva), ut omnes salventur, et multi damnantur. Vult (voluntate generali), ut homines duobus oculis potiantur, et multi sunt caeci. Nam voluntas Dei infallibilis, ex qua providentia certitudinem suam habet, est voluntas non mere affectiva, sed effectiva, non generalis et indeterminata, sed omnino determinata, quam Deus habet consideratis omnibus circumstantiis per scientiam simplicis intelligentiae et mediam sibi notis; et sic omnia fiunt infallibiliter secundum voluntatem Dei intendentem vel permittentem. — Itaque certitudo providentiae non est confundenda cum certitudine visionis, qua impossibile est non fieri ea, quae Deus praevidit, sed est certitudo voluntatis, qua res ita fiunt, ut Deus voluit (intendendo vel permittendo), cum hunc ordinem rerum per scientiam simplicis intelligentiae et mediam sibi notum prae aliis eligeret. Certitudo providentiae divinae habetur per certitudinem scientiae simplicis intelligentiae et scientiae mediae, et sic antecedit certitudinem visionis. Nam certitudo scientiae simplicis intelligentiae et scientiae mediae antecedit decreta Dei libera, certitudo autem visionis sequitur decreta ista libera.

4. Providentia Dei est *suavis*, quia Deus omnia dirigit secundum uniuscuiusque naturae inclinationem conservando et concurrendo, et ideo res sponte et proprio motu et non per violentiam perveniunt ad bonum a Deo intentum. Specialia autem

auxilia, quae Deus homini largitur illustrando et inspirando, non violenter agunt, sed naturae nostrae miro modo accommodantur. Etiamsi Deus ipsum naturae ordinem aliquando infringit, id violentum censeri nequit, cum creaturae nihil magis connaturale sit quam obedire Deo. Speciatim certitudo divinae providentiae non laedit libertatem creatam, quia illa certitudo supponit scientiam mediam (non visionis).

Schol. III. *Potissima obiecta providentiae.* — Etiam condiciones fortunae et mala tum physica tum moralia subsunt divinae providentiae.

A. *De providentia Dei circa condiciones fortunae.* — Bonorum distributio ea fere est in hac terra, ut bonis et malis hominibus eadem fere contingant; immo interdum impii bonis abundant, quibus viri sancti carent. Qua de re dicendum:

1. Vitanda est omnis exaggeratio. Quidam rem sic describunt, quasi impietas sit via certissima ad adipiscenda bona temporalia, pietati vero iuncta sit socia inseparabilis humilis fortuna et sordida vitae condicio. Hoc esse plane falsum quotidiana experientia constat. Generatim homines *solide* pii felicem et tranquillam vitam agunt, quia habent pacem internam, amorem et aestimationem eorum, quibuscum versantur, bona etiam temporalia ex labore strenuo acquisita et conservata; contra impii taedio nescio quo et anxietate intrinsecus depascuntur, amicis carent, etsi forsan adulatoribus abundant, saepe peccatis suis sanctitatem, fortunam, honorem et auctoritatem amittunt. — Bonorum felicitas et malorum miseria saepe non attenditur, quia miranda non accidit. Contrarium autem, si quando contingit, notatur ab omnibus, quia apparens quaedam in eo absurditas est.

2. Promiscuae bonorum et malorum distributionis rationes potissimae sunt:

a) *Finis hominis* est vita futura. Si Deus omnia ita providisset, ut homines, dummodo secundum naturam honeste vivere velint, gaudiis terrenis diffluerent, valde timendum esset, ne putarent hic sibi esse manentem civitatem et veram patriam, et ne altiora bona negligerent.

b) *Iustitia Dei* saepe ad tempus tollit peccatores in altum, ut postea iam in hac terra lapsu graviori ruant. Deinde peccatores, cum spem aeternam non habeant, pro honestis, quae egerunt, remunerationem quandam in terris interdum accipiunt, boni autem propter peccata sua leviora hic puniuntur, ut postea misericordiam plenam inveniant. Immo bona temporalia peccatoris saepe

sunt terribilissima poena, quia cor eius obduratur; probi autem per viam regiam crucis ad astra ascendunt. Maxime etiam adverte nos nescire, quis sit iustus, quis iniustus.

c) *Sapientia Dei* non debet cursum rerum physicarum iugiter subvertere, ut sequatur ordinem moralem. Deinde si virtus haberet semper statim praemia temporalia, homines tandem virtutem colerent tamquam mercenarii.

B. *De providentia Dei circa mala physica.* — Mala physica eatenus probarent contra providentiam, quatenus non essent media apta ad finem bonum. Quod cum ex modo dictis sit falsum, Deus ea velle potest. Potest enim Deus eligere, quod bonum vel utile est. Nam id eligere, quod est absolute optimum, neque debet neque potest. In hac re *cavendum est a temeritate*, qua homines opera Dei diiudicare interdum impiissime et stultissime praesumunt. Ad rem S. Augustinus: «In officina non audet reprehendere fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum» (In psalm. 148).

C. *De providentia Dei circa mala moralia.* — Deus peccatum tamquam medium vel finem intendere nequit, quia sanctus est. Potest tamen permittere peccatum, quia a) non obstat bonitas divina, cum non teneatur ad optimum; neque b) sanctitas divina, cum peccatum non approbet permittendo, sed reprobet; neque c) sapientia divina, cum peccatum extrinsecus ad finem universi ordinari possit: revelatur sc. iustitia Dei vindicativa, misericordia Dei culpam condonantis, amor Dei nos redimentis, fortitudo martyris persecutori resistentis etc.

Schol. IV. *Potissimae functiones providentiae.* — Providentia Dei alia est physica, alia moralis. Providentiae physicae tres numerari possunt functiones generales: dispositio (qua statum initialem rerum ita disponit, ut processus mundanus rite ad finem praestitutum tendat), conservatio, concursus. — Providentia moralis alia est naturalis, alia supernaturalis. Ad providentiam moralem naturalem spectant lex naturalis nobis impressa, precum exauditio, regimen societatis humanae universalis. — Ad providentiam moralem supernaturalem referimus miraculorum perpetrationem et elevationem naturae rationalis ad statum supernaturalem, quam considerant theologi. Cf. Th. L. n. 980.

Schol. V. *Quaestiones praetermissae.* — Iam agendum esset de miraculis, de eorum possibilitate et cognoscibilitate. Sed cum de hac re praeceptum sit in cosmologia, has quaestiones omittere placet. Cf. Th. L. n. 984—999; Wilmers II[8] § 12.

Hic theologi disputant de generali voluntate Dei salvifica, de praedestinatione ad beatitudinem, de reprobatione negativa, de beatitudine, ut est merces operum. Haec cum apud theologos tractentur, non est, cur nos immisceamus, quamvis multa sine dubio rationibus philosophicis diiudicari possint. Hae tamen rationes philosophicae in dogmatica simul cum rationibus theologicis tractantur.

Qui de providentia Dei plura desiderat, adire potest Lessium, de perfect. div. l. II c. 1—10. Legi etiam potest Wilmers I § 32.

Conclusio. Iam ad finem suum nostra disputatio pervenit. Gratias igitur agamus Domino nostro, qui in tot ac tantis, quae nos circumstant, creaturis exsistentiae et perfectionis suae clarissima nobis exhibere voluit argumenta et documenta. Utinam haec nostra disputatio ad hoc valeat, ut in omnibus, quae oculis occurrunt, Deum videamus et agnoscamus, a quo omnia processerunt, et ad cuius imitationem facta sunt. Utinam semper corda nostra amore bonitatis infinitae ardeant; utinam semper et alios eodem igne accendamus, ut omnes Deum cognoscant et pro debito laudent. Actiones autem omnes nostras Deus gratia sua semper praeveniat et prosequatur, ut eum, quem in hac terra sub velo creaturae cognovimus, tandem in lumine gloriae videre mereamur.

Corrigenda.

Pag. 29 linea 3 lege exigentia loco exsistentia.
Pag. 36 linea 8 lege Ceterum loco Certum.
Pag. 37 linea 5 lege 5 loco 4.
Pag. 97 linea 4 a fine lege: Der göttliche Grund menschlicher, loco: Die göttliche und menschliche.

INDEX ALPHABETICUS.

(Numeri indicis remittunt ad paginas.)

Abstracta de Deo praedicantur 178 sq.
Accidentia in Deo non sunt 169.
Actio: immanens et transiens 24; in Deo 275; actio et passio comparantur 277; a. in distans repugnat 210.
Actus purus est Deus 174.
Aequivalenter continere 155.
Aequivoca 173.
Aeternitas: conceptus 197 sq.; Dei 198; veri 96; mundi 72 sqq.
Aevum 197.
Agnostici 6 7; v. Modernismus.
Alvarez 252.
Amicitia Dei 125 sq. 271.
Amor in Deo 262; num a. Dei erga nos sit purus benevolentiae vel amicitiae 271.
Analogia 171 sqq.
Annihilatio 200.
Anselmus 53 sqq.
Anthropologicum argumentum 19.
Apologetica nova 7.
Appetitus innatus 119.
Applicare ad agendum 300.
Argumenta pro exsistentia Dei enumerantur 17 sq.; sunt indefinite multa 20; interdum ab invicem inadaequate distincta 18; apud S. Thomam 20; eorum classes 20; arg. cosmologicum 57; cinesiologicum 67; chronogonicum 72; tychologicum 80; climacologicum 83; henologicum 86; ideologicum 93; teleologicum 106; eudaemonologicum 119 sqq.; deontologicum 133; ethnologicum 141; entropologicum 18; biologicum 18; anthropologicum 19; thaumatologicum 19; christologicum 19; nomologicum 91; ex aptitudine mentis ad verum 91; ex eo, quod sine Deo vita est nimis misera 127 sqq.; ex sanctione ordinis moralis 136 sq.; ex norma moralitatis 136; ex necessaria ordinis eudaemonologici et moralis concordia 137; ex iis, quae sunt unum per accidens 91; ex aptitudine rerum, ut sapiente consilio dirigantur 114; ex indifferentia rerum ad varias dispositiones 113; ex eo, quod principia rerum semper includunt libertatem 28; ex lege magnorum numerorum 27; ex lege evolutionis, quae in mundo regnat 14; ex quovis mentis obiecto 90 102 sq.; ex eo, quod athei in errore suo minus firmi sunt 138 145; ex eo, quod athei se sanae rationi valedicere fatentur 52; ex eo, quod innumeris hominibus evidens est et fuit Deum exsistere, nemini unquam eum non exsistere 9.
Ars divina 225.
Aseitas v. Ens, Ens a se.
Athei num esse possint 214 sqq.
Attributa Dei 148.
Audacia non est in Deo 263.
Augustinus 121 234.
Axiologicum principium 28 sqq.; est immediate evidens 30; potest tamen variis modis illustrari 29 sqq.; differt a principio, quod desideria naturalia implentur 39; num et quomodo desideria

innata brutorum et naturae inanimatae impleantur 38 sq.; obiectiones 35 sqq.; v. Principium.

Baco Verulamius 6.
Balfour 7.
Bannez 251.
Bautain 6.
Beatitudo: obiectiva, subiectiva 119; desiderium eius probat Deum esse 119 sqq.; b. creaturae rationalis est finis ultimus creationis 291; b. Dei 274.
Benevolentia pura Dei erga nos 271.
Benignitas in Deo 271.
Beßmer 52.
Biologicum argumentum 18.
Blondel 7.
Boethius 197.
Bonald, de 6.
Bonitas divina est finis creationis 286.
Bonnetty 6.
Boyer 97.
Brunetière 7.
Bruta 33 38 sq. 118 130 sq.
Buddhistae 145.

Carbone 52.
Cartesius 5 7 8 53 55.
Casus 114 312; nullus est casus absolutus 114 312.
Cathrein 142.
Causa: principium causalitatis 21 sqq.; est immediate vel fere immediate evidens 22; valet etiam in suprasensibilibus 12 sq. 46; et in lege magnorum numerorum 26 sqq.; nexus causalitatis, inhaerentiae, logicus 23; c. causat libere vel necessario 24; omnis causalitas miscetur cum libertate 28; causalitas immanens et transiens 24; divina et ideogenetica et mechanica 24 sq.; in Deum nulla causalitas exercetur 25; c. effectum perfecte vel imperfecte virtualiter continet 26; causa per se et per accidens 188 sq.; causa per accidens dupliciter dicitur 195; malum non habet causam nisi per accidens 188 sqq.; Deus non est causa peccati 189 sq.; obiectiones contra principium causalitatis 12 13 sqq. 26 sqq. 71 sq.; v. Principium.
Certitudo exsistentiae Dei 9; scientiae divinae 222; providentiae divinae 313; prima certitudo non est ex fide, sed ex evidentia immediata 8; Deum esse certo cognoscitur 9; non tamen est immediate notum 15; sed per demonstrationem 16; et quidem non a priori, sed a posteriori 52 sqq.; v. Principium, Argumenta.
Christologicum argumentum 19.
Chronogonicum argumentum 72 sq.
Cinesiologicum argumentum 67 sqq.
Circumscriptiva praesentia in loco 207.
Clementia Dei 271.
Climacologicum argumentum 83 sqq.
Coexsistentia rerum cum Deo 205.
Cognitio Dei v. Scientia.
Cognoscibilitas Dei v. Argumenta, Certitudo, Conceptus.
Complacentia 262.
Compositio 163 170 sq.; c. non est in iudiciis divinis 119; Deus non venit in compositionem cum alio ente 179.
Comprehensio sui in Deo 227.
Comte 6.
Conceptus Dei: vulgaris et scientificus 2; hauritur ex consideratione rerum mundanarum 3 sq.; c. Dei proprius, distinctivus, quidditativus 174; v. Perfectio, Analogia.
Concursus Dei 244—253 297—310; oblatus et collatus 245 sqq.; est creaturae necessarius 297—306; involvit mysterium omnipotentiae Dei 247; involvit mysterium aeternitatis Dei 248; non est a Deo determinante 249; num

recipiatur in causa 302; num sit prior operatione creaturae 308; num sit confusus vel caecus 305; num sit ex aequo ad bonum et malum 306; num creatura sub c. sit instrumentum Dei 303; num sit immediatus 303; v. Praedeterminatio.
Consensus voluntatis in Deo 264.
Conservatio 294 sqq.
Contingens 58 80; contingentia rerum probat Deum esse 80 sqq.
Contradictionis principium 21; v. Principium.
Cosmologicum argumentum 57.
Creatio 279; non potest esse ab aeterno 72 sqq.; virtus creativa probat infinitatem ideoque in creatura esse nequit 152 280; creatio activa et passiva 281; obiectum eius materiale et formale 281 sq.; omnis actio Dei ad extra perfectionem creationis habet 281.

Definitiva praesentia in loco 207.
Demonstratio: a priori, a posteriori, a simultaneo 52 sq.; propter quid et quia 53.
Deneffe 54.
Deontologicum 133 sqq.
Desideria innata v. Appetitus, Axiologicum principium.
Desiderium in Deo 263.
Desperatio 263.
Determinatio: scientiae Dei 255 sqq.; concursus divini 246; num Deus actus nostros liberos determinet 249.
Deus: v. indicem partium ab initio operis.
Discursus non est in Deo 220.
Displicentia in Deo 263.
Distinctio inter attributa Dei 169 sq.; d. rationis non fit a mente Dei 221; d. modalis 278.
Distinctivus conceptus Dei 174.
Dominium Dei 203.
Dualismus 187 sq.; obiectiones dualistarum 193 sqq.
Duratio formaliter successiva 196.

Electio in Deo 264.
Eminenter continere 155.
Endert 21.
Ens: a se et ab alio 57; necessarium et contingens 58 80; per essentiam et per participationem 194; ens exsistens extrinsecus necessarium repugnat 64 sq.
Ens a se: exsistentia eius demonstratur 58; proprietates 62 sqq.; conceptus cum eo convertibiles 65 76.
Ens rationis cognoscitur a Deo 221; non formatur a mente divina 221.
Entropologicum argumentum 18.
Enuntiabilia in mente Dei 221.
Essentia Dei 176 sq.; ens per essentiam (per se) 194.
Ethnologicum argumentum 141 sqq.
Eudaemonologicum arg. 119 sqq.
Evidentia: nullus assensus fit in nobis, quin interveniat aliqua evidentia 48; v. Principium.
Evolutionismus: modernisticus 43; physicus 114 sqq.
Exemplar 284 sqq.
Exsistentia Dei est eius essentia 176 sq.; v. Certitudo.

Facultas in Deo 223.
Fideistae 6 8 9.
Fidelitas Dei 273.
Fides modernistica 42; f. non est in Deo 270.
Finis 286; mundi 287 sqq.
Finitum non est a se 83 sqq.
Formaliter continere 156.
Fortitudo num sit in Deo 270.
Frick laudatur saepe.
Fruitio in Deo 264.
Fuga in Deo 263.
Futuribile cognoscitur a Deo 236 sqq.
Futurum necessarium cognoscitur a Deo 233 sqq; etiam futurum liberum 233 sqq.

Gaudium in Deo 263.
Gioberti 6.

Gisler 43 51 52.
Gloria Dei 287 sq.
Gonet 251.
Grabmann 97.
Grandmaison 52.
Gratia in Deo 271.
Grunwald 21.
Gubernatio 310.

Habitus non est in Deo 225.
Harnack 6.
Henologicum argumentum 86 sqq.; principium h. 87.
Humanitas in Deo 271.
Hume 6.

Iacobi 6.
Iames 6.
Iansen, Bern. 54.
Idea 284; i. innata Dei non est in nobis 5 sqq.
Ideologicum argumentum 93 sqq.
Immanentistae 41.
Immediate notum duplex 15 sqq.
Immensitas Dei 206 sqq.; sequitur ex eo, quod Deus ubique operari potest 210.
Immutabilitas Dei 200 sqq.
Inauen 54.
Incarnationis mysterium 180 183.
Incognoscibile modernisticum 41 49.
Infinitas Dei 148 sqq.; infinita cognoscuntur a Deo 229.
Inhabitatio Dei in iustis 210.
Instrumentum 59 sq. 303.
Intellectus ut virtus in Deo 225; v. Scientia.
Intentio finis in Deo 264.
Ira 263.
Iudicium in Deo 219.
Iuramentum in Deo 273.
Iustitia Dei 272.

Kant 6 37 51 sq. 53 115.
Kneller 146.

Lamennais 6.
Laplace 115.
Lehmen 142.
Leibnitius 1 5 24 53 56 82 268.
Lennerz 20.
Lercher 133.
Le Roy 43.
Lessius 207 242.
Liberalitas Dei 271.
Libertas Dei 264; l. hominis et scientia Dei 235; l. hominis et concursus Dei 248 249 304 sq.
Limbus parvulorum 36 130.
Locke 6.
Locus 207.
Logica compositio 170.
Loisy 43.
Longanimitas Dei 271.
Lubbock 144.

Macrocosmica argumenta pro existentia Dei 20.
Magnificentia Dei 271.
Malebranche 6 24.
Malum 186 sqq.; m. non est a principio summe malo 187; obiectiones dualistarum 193 sqq.; num et quomodo malum intendatur 191; m. cognoscitur a Deo 222 230; v. Causa.
Manser 119.
Mansuetudo Dei 271.
Materialismus 215.
Maurus 112 285.
Medium scientiae divinae 241 sqq.
Metaphysica: analogia 172 sq.; compositio 170; m. argumenta pro exsistentia Dei 20.
Microcosmica argumenta pro existentia Dei 20.
Miracula probant exsistentiam Dei 19.
Misericordia Dei 271.
Mititas Dei 271.
Mixta perfectio 154; non est formaliter in Deo, sed eminenter tantum 156; praedicatur de Deo tropice 171.
Modernistae 6 40 sqq.; Modernismus ex Kantianismo derivatur 51 sq.
Molina 242 251.
Moralia argumenta pro exsistentia Dei 20.
Motor, motus, movere 67 sq.; motor immobilis et mobilis 68; omne,

quod movetur, ab alio movetur 68 70 71 sq.; Deus movet creaturas quinque modis 300.
Müller, Joseph 52.
Multitudo actu et presse infinita: definitur 77; repugnat 73 sqq.

Necessitas 58 80; veri 96; possibilium 232; nulla est n. exsistentia externa 64; n. antecedens et consequens 235.
Nomologicum argumentum 91.
Numerus actu et presse infinitus nullus 72 sqq.

Obiectum: intellectus 260; voluntatis 260; scientiae divinae 240; voluntatis divinae 260 262; potentiae divinae 281 sq.; formale creationis 281; terminativum et determinativum 220.
Obligatio 133.
Oboedientialis potentia 281.
Odium in Deo 263.
Omnipotentia 278.
Omnipraesentia 210.
Ontologicum argumentum improbatur 52 sqq.
Ontologistae 6 7 9.
Operatio Dei ad extra 276.
Optimismus 268; ordo rerum possibilium optimus est 270.
Origo rerum a Deo 282 sqq.

Pantheismus 215.
Participatio v. Ens.
Passio et actio comparantur 277.
Patientia Dei 271.
Peccatum a Deo permittitur 190.
Perfectio 154; quomodo rerum perfectiones in Deo inveniantur 154 sqq.; perfectio simplex et mixta 154; v. Simplex perfectio.
Permissio peccati 190.
Persona 212.
Pesch, Chr. 142.
Phaenomenalistae 6.
Physica: analogia 172 sq.; compositio 170; argumenta pro exsistentia Dei 20.
Pierce 6.
Pietas Dei 271.
Plato 5 121.
Portalié 97.
Possibilitas rerum: interna et externa 94; praecisiva et privativa 94; quomodo a nobis cognoscatur 95 101 sqq.; idealis et realis 56 101; fundatur in Deo 282; probat Deum esse 93 sqq.; possibilium aeternitas, necessitas, immutabilitas, ubiquitas 96 sq. 232.
Potentia passiva in Deo non est, sed activa 275; potentia et operatio Dei describuntur 276; omnipotentia Dei 278.
Praedeterminatio physica quid sit 251; reiicitur 306.
Praemotio physica indifferens reiicitur 303.
Praescientia Dei 233—239.
Praesentia per tempus triplex 196 sq.; pr. localis triplex 207; num Deus fuerit in tempore antemundano 204; num Deus sit in spatiis extramundanis 210; num res Deo coexsistant ab aeterno 205.
Pragmatistae 6.
Principium: contradictionis 21; causalitatis 21 sqq.; axiologicum 28 sqq.; rationis sufficientis 21; henologicum 87; quod et quo 59 sq.; prima p. habentur non ex arbitrio neque ex necessitate caeca, sed ex evidentia immediata 30; v. Evidentia, Certitudo.
Proprium: num habeamus conceptum Dei proprium 174; num rerum perfectiones de Deo dicantur proprie 154 sqq. 171 sqq.
Providentia Dei 310.
Prudentia in Deo 225 270.
Psychologistae 6.
Pura perfectio v. Simplex perfectio.

Quandocatio 79 196.
Quantitas non est in Deo 161 sq. 168.
Quidditativus conceptus Dei 174.

Rationis sufficientis principium 21.
Reid 6.
Relationes 213 sq.
Relativismus 43.
Revelatio modernistica 42.
Rhetorica analogia 171 173.
Ritschl 6.
Robespierre 129.
Rosmini 6.
Rousseau 128 sq.
Ruiz 242 273.

Sanctitas Dei 271.
Sapientia 225.
Sawicki 21.
Schiller 6.
Schleiermacher 6.
Schreiber, Chr. 54.
Schulte, Fr. 21.
Scientia Dei 218; obiectum eius formale et materiale 239 sqq.; medium eius 241; proprietates eius 222; principia 223 sq.; divisio eius 258; quattuor signa 258; num sit causa rerum 259; num res ideo sint, quia Deus eas novit 259; num Deus possit plura scire, quam scit 226; num Deus cognoscat multitudinem actu infinitam 229; scientia ut virtus in Deo 225; v. Concursus, Voluntas.
Scotici 6.
Scotus 53.
Sensus caecus modernisticus 41 47 48 50 sq.
Sentimentales 6.
Series successiva infinita repugnat 72 sqq.
Signa rationis in scientia Dei 258.
Simplex perfectio 154; est formaliter in Deo 156; praedicatur de Deo proprie 171; vocatur etiam pura 154.
Simplicitas Dei 163 sqq.
Simultanea condicio 247.
Simultaneismus, simultaneus concursus 253 301.
Spatium 207; sp. absolutum et immensitas Dei 209; v. Tempus.
Species intelligibilis in Deo 223 sq.
Spencer 6.
Spes non est in Deo 263 270.
Spiritualitas Dei 212.
Staab 20.
Stufler 298.
Suarez 242 249.
Substantialitas Dei 212.
Supercomprehensio rerum finitarum in Deo 222.
Suppositum est Deus 212.
Suprasensibilia a nobis cognoscuntur 9 sq. 44 sqq.
Symbolismus 42.
Synonyma non sunt nomina Dei 181.

Teleologicum argumentum 106 sqq.
Temperantia non est in Deo 270.
Tempus absolutum 196; internum 196; t. absolutum et aeternitas Dei 209; t. et spatium comparantur 209.
Termini intellectus et voluntatis in Deo 66 sq. 162 220.
Thaumatologicum argumentum 19.
Theodicea: nomen, notio, excellentia, divisio 1.
Thomas, S., laudatur passim.
Timor non est in Deo 263.
Tongiorgi 311.
Traditionalistae 6 8 9.
Trinitatis mysterium 179 183 193 224.
Tristitia non est in Deo 263.
Tropica praedicatio 171.
Tychologicum argumentum 80 sqq.
Tyrrell 43.

Ubicatio 71 207.
Ubiquitas 210.
Unitas Dei 184 sqq.
Universale cognoscitur a Deo 221; non formatur a mente divina 221.
Univoca 171 173.
Urráburu 214 292.
Usus in Deo 264.

Ventura 6.
Veracitas Dei 272.

Verbum in Deo 224.
Verum fundatur in Deo 93 sqq; probat Deum esse 93 sqq.
Via triplex cognoscendi Deum 156.
Vindicta est in Deo 272.
Virtualis distinctio 169 sq.
Virtualiter continere 155; causa effectum perfecte vel imperfecte virtualiter continet 26.
Virtutes in Dei intellectu 225; in voluntate 270.
Visio Dei 130 180.
Vita Dei 212.
Voluntas Dei 259 sq.; obiectum formale et materiale et finis ultimus 259 sqq.; comparatur cum intellectu divino 261; cum voluntate et intellectu hominis 260 sq.; quomodo se habeat ad potentiam Dei 276; libertas v. divinae 264; proprietates 262; virtutes in v. Dei 270; actus v. divinae 263.

Zimmermann 119.

160
H 759

7792

AUTHOR HONTHEIM, J

TITLE Theodicea

RESERVED FOR 4TH YEAR

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
11	Carnosky	AP[illegible] 0
	Huesman	MAY 2
9-15	Talbott	OCT 15
	Martini	FEB [illegible]
	G. McDonald	F[illegible]
	Carroll	
	Kohl	
	Pu[illegible]	
	S[illegible]	

7792